
SE TAIRE
FAIRE



INTRODUCTION

A LA

CITÉ DE DIEU

DE SAINT AUGUSTIN

PAR

ÉMILE SAISSET
Maître de Conférences à l'École Normale, agrégé de la Faculté des Lettres,
chargé du Cours de Philosophie grecque et latine
au Collége de France.

PARIS
IMPRIMÉ CHEZ GUSTAVE GRATIOT
RUE MAZARINE, 30
—
1855

INTRODUCTION

A LA

CITÉ DE DIEU

INTRODUCTION

A LA

CITÉ DE DIEU

INTRODUCTION

A LA

CITÉ DE DIEU

DE SAINT AUGUSTIN

PAR

ÉMILE SAISSET

Maître de Conférences à l'École Normale, agrégé de la Faculté des Lettres,
chargé du Cours de Philosophie grecque et latine
au Collége de France.

PARIS

IMPRIMÉ CHEZ GUSTAVE GRATIOT

RUE MAZARINE, 30

—

1855

INTRODUCTION

A LA

CITÉ DE DIEU

Parmi les docteurs du christianisme, un trait distinctif caractérise saint Augustin, c'est qu'il est de tous le plus philosophe. Changez les conditions où la Providence plaça son génie : faites-le naître deux siècles plus tôt, non pas à Tagaste, mais à Athènes ou à Alexandrie; donnez-lui pour maître Ammonius Saccas au lieu de saint Ambroise : celui qui devait être un grand évêque sera un grand chef d'école; il dictera les *Ennéades*, il rallumera le flambeau du platonisme, il portera dans les spéculations de la métaphysique la curiosité subtile et ingénieuse, la force d'abstraction et les éclairs sublimes de Plotin. Mais à chacun sa tâche : celle de saint Augustin n'était pas de créer ou de rajeunir un système de philosophie,

et, si de bonne heure le spiritualisme de Platon séduisit son intelligence, il ne put fournir à cette âme inquiète et tendre un aliment capable de suffire à son ardeur. Du même élan qui l'avait arraché au matérialisme de Manès pour le conduire à Platon, il courut se jeter entre les bras du Christ; et toutefois, en dépassant la philosophie, il ne la déserta pas. Conduit par elle au seuil du temple, à son tour il l'entraîna jusqu'au plus profond du sanctuaire, et, devenu chrétien, prêtre et évêque, il resta platonicien [1].

On aurait de la peine à citer un seul de ses innombrables écrits où ne se montre par quelque endroit cette alliance entre la foi du chrétien et la raison du philosophe; mais nulle part il n'a pris soin de la consacrer avec autant de force, de grandeur et d'éclat que dans le livre qui passe à bon droit pour le dernier mot de son génie, la célèbre *Cité de Dieu*. Il y a de tout dans ce monument grandiose et irrégulier; mais quiconque se placera au vrai centre de perspective ne manquera pas d'y reconnaître l'œuvre suprême, où saint Augustin, après toute une carrière vouée à réunir les esprits et à pacifier les

[1] Cette sorte d'empreinte philosophique et platonicienne dont saint Augustin a marqué tous ses ouvrages a été saisie avec une finesse supérieure par M. Villemain, dans cet admirable tableau de l'éloquence chrétienne au quatrième siècle, où le plus beau génie de l'Église latine a trouvé la grande place qui lui convient et un peintre digne de lui.

âmes, entreprit d'accomplir pour jamais l'union de la philosophie spiritualiste avec le dogme chrétien. Voilà ce qui fait à nos yeux la grandeur de la *Cité de Dieu;* c'est, il faut l'avouer, par ce côté qu'elle a surtout attiré nos recherches et occupé nos veilles; c'est à ce point de vue que nous allons l'examiner.

I

Du livre de la *Cité de Dieu* considéré comme une philosophie du christianisme.

Si l'on voulait, sans sortir du langage mystique, donner un titre exact à la *Cité de Dieu*, il faudrait l'appeler, de l'aveu de saint Augustin luimême [1], *le livre des deux Cités.* Le sujet de l'ouvrage, en effet, c'est la lutte de la cité de Dieu contre la cité du diable, ou, pour parler en termes profanes, c'est ce combat du bien contre le mal qui fait le fond de la vie humaine et de toutes choses.

Pourquoi cette lutte ? où en est l'origine? comment poursuit-elle son cours à travers les

[1] « Et ces vingt-deux livres (dit saint Augustin dans ses *Rétractations*), bien qu'ils traitent également des deux cités, empruntent cependant leur nom de la meilleure et sont appelés de préférence livres de la Cité de Dieu (livre II, ch. 43).»

âges? à quel terme doit-elle aboutir? Voilà les problèmes dont le genre humain demande la solution à la religion et à la philosophie[1].

Un premier principe sur lequel tombent d'accord la philosophie de Platon et la religion du Christ, c'est que par delà les oppositions de ce monde changeant, au-dessus des vicissitudes du temps et des limitations de l'espace, avant l'humanité, avant la nature, avant toute existence finie, il y a l'Être éternel, immuable, source unique de tous les êtres, Dieu [2].

Dieu est un et triple tout ensemble. La raison de quelques sages avait soupçonné cette Trinité mystérieuse; l'Évangile la consacre, la théologie la définit, l'Église l'enseigne à tous les hommes [3].

Dieu est donc Père, Fils et Saint-Esprit, c'est-à-dire qu'il est tout à la fois l'Être, l'Intelligence et l'Amour; mais, sous cette variété de la nature divine, quand la raison cherche à saisir ce qui en fait l'unité, l'essence, et, pour ainsi parler, le dernier fond, elle trouve que Dieu, c'est le Bien [4].

L'idée du Bien est donc la première des idées, comme Dieu est le premier des êtres. Or, elle n'explique pas seulement l'essence de Dieu et le développement intérieur de ses puissances; elle

[1] *Cité de Dieu*, livre XI, ch. 1.
[2] Livre VIII, ch. 6; livre XII, ch. 25.
[3] Livre XII, ch. 10 et 24-27.
[4] Même livre, ch. 10.

explique aussi son opération extérieure qui est la création [1].

Dieu, en effet, est fécond et actif, bien qu'il n'agisse pas à la manière des hommes, qui épuisent dans le cercle d'un étroit espace et dans le cours d'une durée bientôt disparue l'effort inégal de leur imparfaite activité; il agit selon ce qu'il est. Éternel et immense, sa puissance créatrice est indépendante de l'espace et du temps; du sein de son éternité et de son immensité immobiles naissent, par sa volonté, le temps, l'espace, avec tous les êtres destinés à les remplir [2]. Mais pourquoi Dieu veut-il être fécond et créateur? car il est parfait en soi et se suffit pleinement à soi-même; pourquoi donc sort-il de soi et fait-il être ce qui n'était point? à cette question, le christianisme et Platon, la *Genèse* et le *Timée* font la même réponse : Dieu crée, parce qu'il est bon [3].

De toute éternité les types de tous les êtres possibles sont présents au regard de Dieu. Car ils sont compris dans sa sagesse, dans ce Verbe incréé qu'il engendre éternellement et qui est la splendeur de sa propre essence [4]. C'est là que Dieu se contemple soi-même, et, avec soi, tous les êtres idéalement enfermés dans les profon-

[1] Même livre, ch. 20 et 21.
[2] Même livre, ch. 4, 5, 6. — Livre XII, ch. 11-18.
[3] Livre XI, ch. 20 et 21.
[4] Livre VIII, ch. 7.

deurs de sa puissance infinie. Avant de vouloir et de faire le monde, il l'a donc pensé[1], et, comme il a vu que cet ouvrage était bon, étant bon lui-même, il lui a donné l'existence et la vie[2].

Mais ici s'élève de nouveau, plus obscur et plus pressant que jamais, l'inévitable problème : d'où vient le mal? Car si Dieu, premier et unique principe de toutes choses, est par essence le Bien, s'il n'entre en action que par bonté, si enfin il n'a créé l'univers qu'après l'avoir conçu comme digne de lui, c'est-à-dire comme bon, il semble impossible que le mal se rencontre en cette manifestation excellente d'un principe excellent.

Et cependant, le mal est dans le monde. Ne pouvant y avoir été mis par le Créateur, il faut qu'il vienne de la créature. Or, si nous essayons d'embrasser du regard l'ensemble des êtres qui peuplent l'univers, nous voyons qu'au-dessous de l'homme, toutes les natures sont invariablement bonnes, quoiqu'à des degrés différents[3]. Les plus humbles de toutes, celles qui sont privées, non-seulement d'intelligence, mais de sentiment et de vie, contribuent toutefois par leur grandeur et leur simplicité immobiles à la beauté

[1] Livre XI, ch. 10 et ch. 29.
[2] Même livre, ch. 20-23.
[3] Livre V, ch. 11 ; livre XI, ch. 16, 17, 22.

de la création[1]. D'autres, avec le don de l'existence, ont celui de l'activité. Elles sortent d'un germe, s'épanouissent, communiquent la vie sans le savoir et sans le sentir, comme elles l'ont reçue, et périssent pour renaître sous des formes nouvelles dans une évolution sans fin. A ces aspects si riches de l'existence, joignez un attribut plus admirable encore, le sentiment, voilà un nouvel ordre de natures qui s'élèvent par degrés du sentiment à l'intelligence, et, depuis le chétif vermisseau jusqu'au lion superbe, font paraître de plus en plus la puissance du Créateur. Mais où elle éclate enfin tout entière, c'est dans ces natures supérieures faites pour entrer en partage avec le Verbe divin de son attribut le plus essentiel, la raison. Ici encore le bien a été départi à des degrés inégaux : l'âme humaine est formée à l'image de Dieu; mais l'étincelle de raison qui l'éclaire est emprisonnée dans des organes corporels. Il est d'autres natures, où brille en traits plus purs encore l'image du Créateur : ce sont les anges. Affranchis de toute entrave du corps et des sens, bien qu'ils aient le pouvoir de se manifester sous des formes visibles, ces êtres supérieurs ne sont que lumière, beauté, intelligence, amour[2] : il n'y a

[1] Livre XII, ch. 4 et 5.
[2] Même livre, ch. 9.

au-dessus d'eux que la perfection infinie et incommunicable de Dieu [1].

Telle est la hiérarchie magnifique dont l'univers nous présente le spectacle, et, tant que ces natures si diversement bonnes, mais toujours bonnes dans leur espèce et à leur rang, garderont la pureté de leur origine, il est clair qu'on chercherait vainement en elles la première source du mal. Où est donc le mot de l'énigme? le voici : la créature raisonnable, ange ou homme, a reçu de Dieu la liberté.

Comme les autres anges, Satan a été créé bon [2] : il était donc à l'origine pur, innocent et heureux; mais il était libre, et il est tombé. Chute irréparable, qui a préparé toutes les autres!

L'état naturel de la créature angélique, c'est d'être unie et comme attachée à Dieu; car quelle peut être la vie d'un être formé de raison et d'amour, sinon de contempler la vérité, la beauté, le bien, et de trouver dans cette contemplation une parfaite félicité [3]? Satan a goûté ce bonheur, et il pouvait en jouir toujours. Il le pouvait, il ne l'a pas voulu [4]. Pourquoi cela? c'est que Satan s'est regardé avec complaisance; enivré de

[1] Même livre, ch. 29.
[2] Même livre, ch. 11.
[3] Livre XI, ch. 31; livre XII, ch. 1.
[4] Livre XI, ch. 13, 14, 12.

sa beauté, il s'est cru l'égal de Dieu, et a voulu se rendre indépendant de son principe pour être à lui-même son principe et son dieu.

L'amour de soi l'a conduit à l'orgueil, et l'orgueil à la révolte. Le voilà séparé de Dieu, c'est-à-dire des sources mêmes de l'être et de la vie, gardant encore quelques restes de sa grandeur première, mais corrompu dans le fond de sa volonté, orgueilleux, plein d'envie et de haine, méchant et malheureux.

Satan n'est pas tombé seul; il a entraîné dans sa chute tous ceux d'entre les anges qui ont préféré comme lui s'aimer et s'adorer eux-mêmes que de rester unis à Dieu : « Tandis que les uns, attachés au Bien qui leur est commun à tous, lequel n'est autre que Dieu même, se maintiennent dans sa vérité, dans son éternité, dans sa charité, les autres, trop charmés de leur propre puissance, comme s'ils étaient à eux-mêmes leur propre bien, de la hauteur du Bien suprême et universel, source unique de la béatitude, sont tombés dans leur bien particulier, et, remplaçant par une élévation fastueuse la gloire éminente de l'éternité, par une vanité pleine d'astuce la solide vérité, par l'esprit de faction qui divise, la charité qui unit, ils sont devenus superbes, fallacieux, rongés d'envie. Quelle est donc la cause de la béatitude des premiers? leur union avec Dieu; et celle au con-

traire de la misère des autres? leur séparation d'avec Dieu[1]. »

Telle est l'origine du mal dans le monde et ici commencent les deux cités : d'une part, la cité du ciel, cité de la lumière, de l'amour, de l'harmonie, de la pureté, de la félicité éternelle; de l'autre, la cité de l'enfer, cité des ténèbres, de la haine, de la discorde, de l'impureté et de l'éternelle réprobation. C'est entre ces deux cités que toute créature raisonnable et libre est appelée à faire un choix. Quel sera celui de l'homme?

Inférieur à l'ange, l'homme, ainsi que l'ange, a été créé bon. Son âme est, à la vérité, enfermée dans un corps; mais, au sortir des mains de Dieu, cette âme est innocente, ce corps est docile et l'assemblage de ces deux natures forme un tout harmonieux[2]. Comment l'harmonie a-t-elle fait place à la discorde et d'où vient cette lutte de la chair contre l'esprit qui est désormais l'inévitable condition de la vie humaine? c'est que l'homme est libre, et il n'a perdu la paix et le bonheur que parce qu'il l'a voulu[3]. L'amour de soi et l'orgueil ont parlé à son cœur. Épris de lui-même, au lieu de trouver sa grandeur dans son union la plus étroite avec Dieu, il l'a cher-

[1] Livre XII, ch. 1.
[2] Livre XIX, ch. 23.
[3] Livre XIII, ch. 14 et 15.

chée dans une folle indépendance; il s'est révolté [1]. Dès lors, le désordre est devenu la loi de son être, et la corruption du premier couple humain a perverti l'espèce tout entière. Voilà la chair en révolte contre l'esprit; voilà l'esprit divisé contre lui-même; voilà l'homme condamné à la douleur, aux besoins, au travail, à la décadence et à la mort [2]; mais la mort corporelle avec ses angoisses et ses déchirements ne serait que le prélude d'une mort tout autrement redoutable, la mort de l'âme, je veux dire l'arrêt qui pour jamais la sépare de Dieu, si les lois de la justice éternelle n'avaient un contre-poids dans les trésors de l'éternelle bonté [3].

Au-dessus de nos misères, de nos fautes et de nos combats, veille et agit la Providence. Elle ne livre rien au hasard. En faisant à l'homme le don supérieur de la liberté, elle en a prévu les écarts; et la même sagesse qui permettait le mal disposait toutes choses pour en faire sortir un plus grand bien [4]. La chute de l'humanité n'est pas irréparable; Dieu lui tient en réserve un sauveur : mais ce n'est pas la main d'un homme qui peut accomplir un tel ouvrage. L'humanité, sous le poids de ses fautes, est tombée dans un abîme

[1] Livre XIV, ch. 11-14.
[2] Livre XIV, ch. 16 et suiv.
[3] Même livre, ch. 15.
[4] Livre XII, ch. 22.

aux profondeurs infinies; il faut une puissance infinie pour l'en faire sortir. Quel sera ce Sauveur tout-puissant qui, par une intervention mystérieuse, renouera le lien entre l'homme et Dieu, si ce n'est Dieu lui-même? Ce miracle de l'amour s'est accompli : la sagesse éternelle est descendue parmi les hommes, le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous. Homme et Dieu tout ensemble, il est la voie du salut qui ramène à Dieu l'homme régénéré [1].

L'incarnation future du Christ, c'est la suprême raison d'être du genre humain, et c'est aussi le flambeau qui éclaire l'histoire de ses destinées. Parmi les révolutions des empires, la Providence divine qui dirige, selon ses desseins, le cours des choses humaines, s'y propose un unique objet, c'est de préparer, de poursuivre et de consommer le règne du Christ [2]. D'un regard immobile elle suit le torrent qui emporte les générations humaines, et dans cette confusion et ces ténèbres de la cité de la terre elle recueille siècle par siècle les membres futurs de la cité du ciel, ces glorieux élus destinés à se réunir avec les anges fidèles, au jour où toute lutte cessera, où toute vicissitude des siècles sera épuisée, et où le Juge des vivants et des morts ayant rendu à chacun suivant ses œuvres,

[1] Livre x, ch. 20, 24.
[2] Livre xv-xviii.

toutes les créatures prendront la place, le rang et la condition qu'elles ne doivent plus quitter [1].

La destinée terrestre du genre humain se partage en deux époques : l'une qui prépare l'avénement de l'Homme-Dieu, l'autre qui en développe les effets. Avant le Christ, au milieu des superstitions qui couvrent l'univers, et pendant que les peuples se disputent en de sanglants combats la possession des biens de la terre, de ces biens que Dieu livre tour à tour en partage aux bons et aux méchants, selon les conseils impénétrables de sa Providence, qui fait luire son soleil et tomber sa pluie sur les justes et sur les injustes, un seul peuple, choisi de Dieu, garde le dépôt de la vérité[2]. Mais, outre que les mystères de l'avenir ne lui sont connus que sous les voiles de la parole des prophètes, au sein même de cette nation privilégiée éclate la lutte des deux cités[3]. L'immolation d'Abel en est le premier symbole, et cette victime innocente annonce une victime plus pure encore dont le sang est d'un incomparable prix. Figuré par la suite des saints patriarches[4], annoncé par les prophètes[5], pressenti sur la face du monde entier par la sagesse

[1] Livres XX, XXI et XXII.
[2] Livre XV, ch. 1
[3] Même livre, ch. 5, 7.
[4] Même livre, ch. 18, 26; livre XVI, chap. 10, 12 et suiv.
[5] Livres XVII et XVIII.

des philosophes et par l'inspiration des poëtes [1], l'Homme-Dieu paraît enfin; il passe en faisant du bien, sème la parole de vie, souffre, meurt, et, du haut de sa croix, appelle et embrasse le genre humain [2].

Cependant le gigantesque empire, qui avait vaincu et remplacé tous les empires, chancelle à son tour. La dépravation des mœurs continue ce que les guerres civiles avaient commencé; les Barbares vont faire le reste. Au milieu de ces ruines et de ces bouleversements, s'avance l'Église. Formée, à l'origine, de quelques hommes ignorants et grossiers, perdus dans un coin obscur de l'univers, elle s'accroît rapidement et se propage parmi les peuples. L'hérésie ne sert qu'à affermir ses dogmes [3] et la persécution à centupler ses confesseurs. Ce qu'avait semé la parole de ses apôtres, le sang de ses martyrs le fertilise. L'empire la proscrivait, elle envahit l'empire; elle intimide, étonne, subjugue les Barbares eux-mêmes, et tandis que Rome succombe sous les coups d'Alaric, tandis qu'à la suite de ce prodigieux désastre, un long gémissement retentit dans tout l'univers [4], les enfants du Christ regardent d'un œil calme cette cité céleste où sont

[1] Livre x, ch. 27; livre xviii, ch. 23, 47 et ailleurs.
[2] Même livre, ch. 46 et suiv.
[3] Livre xviii, ch. 51.
[4] Livre i, ch. 33.

appelés également les Juifs et les Gentils, les Grecs et les Latins, les Romains et les Barbares. Car que sont, devant Dieu, les différences de race, de langue, de nation? Le genre humain est un, et « la Providence divine, qui conduit admirablement toutes choses, gouverne la suite des générations humaines, depuis Adam jusqu'à la fin des siècles, comme un seul homme qui, de l'enfance à la vieillesse, fournit sa carrière dans le temps en passant par tous les âges[1]. »

Voilà l'origine, le progrès et le terme des deux cités dont saint Augustin a entrepris de raconter les destinées. Cette philosophie de l'histoire, fondée sur toute une philosophie du dogme chrétien, remplit de ses développements douze livres de la *Cité de Dieu*. Au-devant de ce majestueux édifice, saint Augustin a placé une sorte de péristyle qui, par l'étendue de ses proportions et la largeur de ses lignes, est à lui seul un monument du plus grand caractère : ce sont les dix premiers livres, destinés à confondre les païens et à convertir les philosophes.

[1] Cette comparaison fameuse, si naturelle et pourtant si originale, qui contient en germe l'idée moderne du Progrès et qui a peut-être inspiré les pages tant citées de Bacon et de Pascal, cette comparaison est dans le livre x de la *Cité de Dieu*, ch. 14. La phrase que nous citons textuellement est cachée dans un petit écrit de saint Augustin intitulé : *De quæstionibus octoginta tribus*, qu. 58.

Saint Augustin écrit sous l'impression du grand désastre qui occupait alors toutes les imaginations, la prise de Rome par Alaric, et il s'adresse à cette foule, très-nombreuse encore, qui regrettait les anciens dieux et voyait dans l'abolition de leur culte la cause des malheurs de l'empire[1].

Il s'attache à montrer, par l'histoire de Rome, l'impuissance et le néant de ces divinités fantastiques[2], et, à travers mille aperçus où son génie inégal, tantôt fait pressentir la hauteur et la majesté du livre de Bossuet ou la sagacité profonde de celui de Montesquieu, et tantôt se laisse emprisonner dans l'étroit horizon de l'homme d'église[3], parmi d'innombrables arguments de détail qui paraissent quelquefois plus ingénieux que solides, frappant fort plutôt que juste, plus étincelants de malice et je dirais presque d'ironie voltairienne[4], que véritablement lumineux et décisifs, saint Augustin s'adresse enfin à ses véritables adversaires, les grands théologiens du paganisme, un Scévola, un Varron, un Antistius Labéon, et réfute solidement le paganisme[5] en le ramenant à son vrai principe, qui est le pan-

[1] Livre I, ch. 1.
[2] Livres I-V.
[3] Livre III, ch. 9 et 23.
[4] Livre III, ch. 19; livre IV, ch. 32; livre VII, ch. 24 et 27.
[5] Livre VII, ch. 5, 6, 9, 11, 27 et ailleurs.

théisme matérialiste, en d'autres termes, l'adoration de la nature, l'idolâtrie de la chair.

Il se tourne alors vers les disciples de Plotin et de Porphyre, et, distinguant profondément deux sortes de philosophies[1], la philosophie des sens, qu'il répudie, et la philosophie de l'esprit, qu'il honore et qu'il accepte, il presse avec une vigueur extraordinaire ses anciens amis les platoniciens. Il leur démontre que la vraie religion, celle qui s'accorde avec leurs principes, ce n'est pas la religion païenne, fille de la chair et des sens, mais celle qui adore Dieu en esprit et en vérité[2]. Cette polémique, tour à tour pleine d'insinuation et de véhémence, subtile, passionnée, mais toujours loyale, bien loin d'ôter au livre son unité, la fait ressortir davantage, et cette unité, c'est l'alliance nécessaire de la philosophie spiritualiste et du christianisme.

Cherchons donc comment s'est formée par degrés dans l'esprit de saint Augustin cette grande pensée qui domine toute sa vie, et qui, ébauchée dans plusieurs de ses ouvrages, se développe enfin sur une vaste échelle dans le plus considérable de tous.

[1] Livre VIII, ch. 1, 2, 5.
[2] Livres VIII, IX et X.

II

Comment l'idée d'une alliance entre la philosophie platonicienne et le christianisme s'est formée dans l'esprit de saint Augustin.

Personne n'ignore que saint Augustin, avant d'embrasser le christianisme, avait été manichéen, et on sait aussi que la lecture des philosophes platoniciens contribua fortement à l'arracher aux illusions et aux erreurs de sa jeunesse pour le placer dans une voie meilleure; mais à quel moment précis et dans quelle mesure s'exerça cette influence du platonisme sur le cours de ses pensées et sur le grand événement de sa vie, je veux dire sa conversion définitive à la religion chrétienne? Puis, quels furent, parmi les monuments très-nombreux et très-divers des deux platonismes, l'ancien et le nouveau, ceux que saint Augustin eut sous les yeux, et en général, jusqu'où s'étendit, à l'origine et plus tard, sa connaissance des livres platoniciens? Voilà des questions que nous voudrions résoudre, en donnant à nos recherches, s'il était possible, un caractère particulier d'exactitude et de précision. Le livre de la *Cité de Dieu*, complété au besoin par les autres écrits de saint Augustin, et avant tous par les *Confessions*, va nous fournir sur ces problèmes délicats les plus vives lumières.

Augustin avait dix-neuf ans, quand, pour la première fois, la philosophie toucha son cœur. Il était à Carthage, dévoré de passions, donnant une moitié de sa vie à l'ardeur des sens, et l'autre à l'étude des lettres dont le goût s'unissait en lui à un violent amour de la gloire. Il ne voyait alors dans l'éloquence qu'un moyen de paraître, l'art de séduire l'imagination et de charmer l'oreille par un brillant étalage de mots harmonieux. Un livre de philosophie tomba sous sa main : c'était l'*Hortensius* de Cicéron. Il le lut, et sentit une révolution s'opérer en lui : « Ce livre, nous dit-il[1], qui est une exhortation à la philosophie, me changea le cœur ; il m'inspira d'autres vœux et d'autres désirs, et fit que je commençai de vous adresser, ô mon Dieu ! des prières toutes nouvelles. Je me trouvai tout d'un coup plein de mépris pour les vaines espérances du siècle, et embrasé d'un amour incroyable pour la beauté incorruptible de la sagesse. Enfin je commençai à me lever pour retourner à vous (*Luc*, xv, 18) ; car ce n'était plus à aiguiser ma langue que j'appliquais les libéralités maternelles. Le fond des choses l'avait emporté sur la forme ; et j'étais si occupé de ce qu'il faut penser que je ne regardais plus à ce qu'il faut dire... Quelle ardeur ne sentais-je point, ô mon Dieu ! de me dégager de

[1] *Confessions*, livre III, ch. 4.

toutes les choses de la terre et de prendre mon vol vers vous! Voilà ce qui se passait en moi, voilà ce que vous y faisiez à mon insu; car c'est en vous que réside la véritable sagesse. Et qu'est-ce que cette philosophie où je me sentais porté par l'étude de ce livre, sinon l'amour de la sagesse? »

Si l'impression produite par l'*Hortensius* fut vive et profonde, elle ne pouvait être décisive. Comment ce livre eût-il servi de guide à Augustin? Nous savons par lui-même (car l'*Hortensius* est perdu) que Cicéron y déroulait à son ordinaire tous les systèmes des philosophes, mais sans en adopter aucun. L'effet qu'il produisit était donc le seul qu'il pût produire : il donna à Augustin le sentiment et le goût des hauts problèmes; mais le jeune et ardent rhéteur était encore si loin d'une philosophie épurée que le premier usage qu'il fit de sa réflexion naissante, ce fut de se laisser séduire aux doctrines des manichéens.

Parmi les problèmes qui assiégent l'esprit de l'homme, il en est un qui avait attiré de préférence l'attention d'Augustin, ou, pour mieux dire, ce problème, suscité par les agitations de sa vie, tourmentait à la fois sa raison et son cœur : c'est le problème de l'origine du mal.

Augustin croyait voir partout le désordre dans l'univers, parce qu'il le sentait au dedans

de lui-même, dans le combat furieux des passions, dans cette soif des voluptés, toujours insatiable et toujours trompée. Il ne pouvait comprendre que le mal vînt de Dieu, et il ne voyait pas que le seul mal effectif est l'ouvrage de l'homme.

Deux choses lui manquaient pour donner un sens au tableau de l'univers et au drame de la vie : c'était la pensée de la Providence et la conscience de la responsabilité humaine. En un mot, Augustin n'avait pas le sentiment des choses morales, spirituelles, invisibles. Le manichéisme se présenta à lui avec son hypothèse spécieuse de deux principes, l'un qui explique le bien, l'autre qui semble expliquer le mal. Les zélateurs de cette antique tradition de la mythologie persane l'avaient rajeunie en l'associant à une sorte de christianisme, et ils affectaient même une excessive sévérité de mœurs. C'étaient des hommes séduisants et qui savaient les secrets du beau langage. Fauste surtout, un de leurs docteurs les plus vantés, avait une facilité et un charme de parole extraordinaires[1]. Il citait les plus beaux endroits de Cicéron et de Sénèque, et, couvrant une science douteuse de la brillante parure de l'éloquence, il semblait ôter aux problèmes leurs épines et leurs obscurités à force d'aisance, de grâce, de

[1] *Confessions*, livre VI, ch. 5.

douceur et d'insinuation : homme de bonne foi, d'ailleurs, et pris lui-même, tout le premier, au piége de sa propre légèreté. Augustin se laissa séduire à cette aimable faconde, *suaviloquentia*, et, pendant neuf ans, il traîna partout sa chaîne, de Carthage à Rome et de Rome à Milan, sans pouvoir la rompre, bien qu'il en sentît douloureusement le poids[1]. Il aimait à confier ses doutes et ses perplexités aux amis qui l'environnaient, à ce cher Nébride, en particulier, si aimant et si dévoué, qui avait tout quitté, patrie, famille, fortune, pour la douceur de vivre avec Augustin. Les deux amis tournaient et retournaient en tout sens l'idée manichéenne des deux principes, et voici l'objection qui leur paraissait décisive : Il y a, disaient-ils aux manichéens, il y a un bon principe. Or, admettre que ce principe soit sujet à se corrompre, à devenir mauvais, c'est une contradiction palpable. Mais alors, si le bon principe est incorruptible, pourquoi entre-t-il en lutte avec le principe du mal ? pourquoi souffre-t-il que le mal s'empare de cette émanation ou portion de lui-même qui constitue l'âme humaine et qui a besoin, dites-vous, pour être purifiée d'une intervention nouvelle du bon principe ? Voilà le raisonnement victorieux qui arrêta Augustin et l'empêcha de s'engager jamais fort

[1] Même ouvrage, livre VII, ch. 2 et 3.

avant dans les mystères et dans la hiérarchie de la secte.

A ses heures de dégoût pour le manichéisme, il se sentait attiré par le doute des Académiciens et cherchait un asile dans le scepticisme[1]; il s'écriait : « Oh! que les Académiciens étaient de grands hommes, et qu'ils avaient raison de dire que l'homme ne saurait rien connaître de certain[1]! » Ce n'était pas là une de ces pensées qui ne font que traverser un instant l'esprit. Augustin nous dit qu'arrivé à trente ans, et se sentant également incapable de rester attaché à la doctrine manichéenne et de vaincre les préventions que lui inspirait le christianisme, il crut que le dernier mot de la sagesse humaine, c'était le doute : « A mesure, dit-il, que je considérais ce que beaucoup de philosophes ont pensé du monde visible, et que je le comparais avec ce que les manichéens en ont dit, je trouvais moins de probabilité dans les opinions de ceux-ci que dans celles des autres; mais cela ne fit que me mettre dans la situation où l'on croit communément qu'étaient les Académiciens : je commençai à douter de tout sans pouvoir me déterminer à rien[2]. »

On sait en effet que le probabilisme de la nouvelle Académie, de cette école des Arcésilas et

[1] *Confessions*, livre v, ch. 9 et 14; livre vi, ch. 11. Comp. le traité de saint Augustin *Contre les Académiciens*.

[2] *Confessions*, livre v, ch. 14.

des Carnéade, qui usurpait le nom de l'école de Platon, ce probabilisme subtil et ingénieux aboutissait rapidement au scepticisme absolu ; mais le doute ne pouvait arrêter longtemps une âme comme celle d'Augustin, moins avide encore de lumière que de foi.

Une autre pensée vint tenter son esprit. Il sentait le faible d'une doctrine qui admet deux principes, l'un inférieur et pourtant premier, l'autre supérieur et pourtant forcé à la lutte. Du dualisme, répudié par l'instinct de sa raison, Augustin se jeta à l'extrémité opposée : il fut quelque temps panthéiste. Écoutons son propre témoignage :

« Au sortir de cette erreur (le manichéisme), je m'étais jeté dans une autre, et je m'étais fait un Dieu de je ne sais quelle substance étendue à l'infini dans tous les lieux et dans tous les espaces imaginables; j'avais pris ce vain fantôme pour vous, ô mon Dieu ! et je l'avais mis dans mon cœur, qui, devenu le temple de cette nouvelle idole, n'était devant vos yeux qu'un objet d'abomination[1]. »

L'idée panthéiste obséda fortement l'esprit d'Augustin. Il y revient à plusieurs reprises, et, pour peindre la forme que lui donnait son imagination, il se sert d'une comparaison bizarre, mais expressive :

[1] *Confessions,* livre VII, ch. 14.

« Pour vous, Seigneur, je vous concevais comme une substance infinie, qui, enveloppant et pénétrant la masse bornée de l'univers, s'étendait encore au delà de toutes parts, comme qui se représenterait une mer infinie, et au milieu de cette mer une éponge d'une prodigieuse grosseur, mais pourtant finie, que cette mer pénétrerait et embrasserait tout entière. C'est ainsi que je concevais la masse finie de vos créatures pleine de votre substance infinie[1]. »

Il y avait là sans doute un sentiment juste, bien que très-confus, de la distinction de Dieu et du monde, un effort remarquable pour sortir du dualisme en rétrécissant la sphère du mal et en la subordonnant au premier principe; mais cette pensée d'un Dieu répandu dans l'espace à la manière d'un fluide est à coup sûr une pensée très-grossière, et de toutes les espèces du panthéisme, c'est la plus éloignée de la vérité.

Voilà donc l'esprit d'Augustin ballotté du manichéisme au scepticisme, et du scepticisme à une sorte de panthéisme. Parmi ces agitations et ces pensées contraires subsiste une erreur unique et fondamentale : Augustin n'a pas encore le sentiment des choses spirituelles. Son

[1] *Confessions*, livre VII, ch. 5. — Comp. les passages de la *Cité de Dieu* dirigés contre le panthéisme, livre IV, ch. 12 et 12 ; livre VI, ch. 8; livre VII, ch. 6, 9, 23, 29, 30.

âme appesantie sous le poids de la chair, assiégée par les fantômes d'une imagination africaine, est incapable de comprendre ce qui ne touche pas les sens. L'invisible et l'idéal, c'est-à-dire l'esprit, la liberté, la justice, l'âme immortelle et Dieu même, tout cela est couvert à ses yeux d'un voile épais. Écoutons-le s'accuser d'avoir persisté jusqu'à trente-un ans dans cet esclavage de la chair et des sens :

« J'étais déjà hors de cette première jeunesse que j'avais souillée de tant de crimes et d'abominations, et j'entrais dans un âge plus mûr, mais où il m'était encore plus honteux de demeurer rempli de mes vaines imaginations, car je ne pouvais encore concevoir de substance d'un autre genre que celle qui frappe les yeux. J'étais pourtant fort éloigné de croire, mon Dieu, que vous eussiez un corps semblable au corps humain... mais bien que ce ne fût point sous la forme d'un corps humain que m'apparut votre nature, que je supposais inaltérable, immuable et incorruptible, et que je mettais par cette raison au-dessus de tout ce qui est capable d'altération, de corruption et de changement, je ne pouvais la concevoir que comme quelque chose de corporel qui remplissait l'espace, et qui, pénétrant toutes les parties de l'univers, s'étendait encore infiniment au delà. Car tout ce qui n'avait pas cette sorte de grandeur et d'éten-

due qu'ont les choses qui remplissent quelque espace me paraissait un pur néant...

« Ce qui entretenait en moi cette fausse imagination, c'est que mon œil intérieur était tellement débile et mes idées tellement asservies aux impressions des choses sensibles, que je ne voyais rien au delà et que je ne me voyais pas moi-même [1]... »

Tel était, à trente-un ans, l'état de l'esprit d'Augustin. Or, ce qu'il importe essentiellement de remarquer, c'est que, loin d'être resté jusque-là étranger aux livres et aux doctrines du christianisme, Augustin, tout au contraire, en avait eu l'esprit constamment occupé, y revenant sans cesse et les repoussant toujours. Sans parler des instances perpétuelles et des larmes de sa mère, nous savons qu'au sortir de cette révolution morale que fit en lui l'*Hortensius*, il se jeta avec ardeur sur les saintes Écritures [2]; il les lut et les dédaigna. Ajoutez que, depuis cette époque, il ne discontinua pas d'être en commerce avec les idées chrétiennes; mais, il faut le dire nettement, ce ne fut pas de ce côté que vint la lumière, et cette religion sublime, qui plus tard fixa les pensées et les sentiments du grand docteur, ne put triompher alors de son matérialisme.

L'honneur d'avoir délivré Augustin de toutes

[1] *Confessions*, livre VII, ch. 1.

[2] *Confessions*, livre III, ch. 5.

ces mauvaises doctrines qui se disputaient sa raison, dualisme, scepticisme, panthéisme, de lui avoir inspiré le sentiment de l'invisible et le goût de l'idéal, de l'avoir arraché aux choses de la chair pour le rendre à lui-même et faire briller aux yeux de son âme affranchie et purifiée la lumière intérieure de la vérité, l'honneur de cette révolution mémorable appartient à la philosophie de Platon.

Je ne veux invoquer ici d'autre preuve que le témoignage de saint Augustin. Il nous raconte qu'un ami de la philosophie lui mit entre les mains quelques ouvrages des platoniciens [1], traduits du grec en latin par un rhéteur, alors célèbre, nommé Victorinus [2].

« Je les lus, dit-il, et j'y trouvai toutes ces grandes vérités : que dès le commencement était le Verbe, que le Verbe était en Dieu et que le Verbe était Dieu; que le Verbe était en Dieu dès le commencement; que toutes choses ont été faites par lui et que rien de ce qui a été fait n'a été fait sans lui; qu'en lui est la vie; que cette vie est la lumière des hommes, mais que les ténèbres ne l'ont point comprise; qu'encore que l'âme de l'homme rende témoignage à la lumière, ce n'est point elle qui est la lumière,

[1] *Confessions,* livre VII, ch. 9.
[2] Même ouvrage, livre VIII, ch. 2.

mais le Verbe de Dieu; que ce Verbe de Dieu, Dieu lui-même, est la véritable lumière qui éclaire tous les hommes venant en ce monde; qu'il était dans le monde, que le monde a été fait par lui et que le monde ne l'a point connu... »

Ici on serait tenté d'interrompre saint Augustin et de lui dire qu'il se méprend, et qu'au lieu de citer un Dialogue de Platon ou une *Ennéade* de Plotin, il cite l'évangile de saint Jean. Mais il n'y a point de méprise, et saint Augustin a soin de nous en avertir : « Quoique cette doctrine, dit-il, ne soit pas en propres termes dans ces livres-là, elle y est dans le même sens et appuyée de plusieurs sortes de preuves [1]. »

Ainsi, c'est la doctrine platonicienne du Logos divin, c'est la théorie des Idées qui a dessillé les yeux d'Augustin. C'est elle qui lui a fait comprendre que le véritable être n'est pas dans ces fantômes brillants et légers qui frappent les sens; que pour saisir la vérité, on doit se recueillir en soi, et là, dans le silence de l'imagination, écouter la raison invisible qui nous fait entendre son divin langage :

« Ce que j'avais lu dans ces livres, nous dit-il, me fit reconnaître que, pour trouver ce que je cherchais, il fallait rentrer dans moi-même, et

[1] *Confessions*, livre VII, ch. 9.

m'en trouvant capable, ô mon Dieu, par le secours qu'il vous plut de me donner, je rentrai, en effet, jusque dans le plus intime de mon âme. Ce fut là que, si faible que fût mon œil intérieur, je découvris la lumière éternelle et immuable, cette lumière qui ne ressemble en aucune façon à la lumière corporelle dont nos yeux sont éclairés, quand on se la figurerait mille fois plus brillante et qu'on lui donnerait toute l'étendue qu'il est possible d'imaginer. C'est une lumière d'un tout autre genre, et je l'aperçus comme quelque chose d'infiniment élevé, même au-dessus de cet œil intérieur par où je l'apercevais, et de tout ce qu'il y a de plus sublime dans mon intelligence. Elle me parut au-dessus de tout cela, non comme l'huile est au-dessus de l'eau, ou comme le ciel est au-dessus de la terre, mais comme le Créateur est au-dessus de ce qu'il a créé [1]. »

Initié par Platon au sentiment de son être spirituel et à la conception de la réalité véritable, Augustin voit s'évanouir toutes les chimères du manichéisme et du panthéisme et tous les doutes qui l'avaient tourmenté. Dieu n'est plus pour lui je ne sais quel fluide, une sorte d'éther lumineux répandu dans l'espace, condamné à lutter contre un

[1] *Confessions,* livre VII, ch. 10. Comp. *Cité de Dieu,* livre VIII, ch. 7 ; livre X, ch. 2.

principe de ténèbres, et parvenant tout au plus à le resserrer dans l'enceinte d'un univers fini; Dieu est le principe spirituel, invisible, idéal de toute vérité, de toute justice, de toute beauté; il est l'être des êtres, pénétrant et dépassant l'univers, non par une grandeur et une extension matérielles, mais comme cause interne, comme source éternelle de l'existence et de la vie. Or, cet être unique et universel étant essentiellement bon, étant le Bien même, il ne peut y avoir de principe absolu du mal; tout ce qui est tient de Dieu son essence, et par conséquent est bon. Le mal, dans les créatures dépourvues de raison et de volonté, ne peut être qu'une infériorité de nature, une imperfection toute négative, et même dans les créatures libres, le mal, quoique plus réel, n'est encore qu'une défaillance de leur volonté s'écartant du bien véritable pour se laisser séduire à des biens inférieurs. Voilà donc le spectacle de la création qui se transforme au flambeau de l'idéalisme. Le désordre s'enfuit; tout a sa place et son rang dans la variété harmonieuse de l'immense univers. Le mal ne vient pas de Dieu, mais de l'homme, et ce mal lui-même est racheté par un bien plus grand, la dignité de l'être moral, qui n'atteint que par l'épreuve et le repentir à toute la perfection de sa nature.

La raison d'Augustin se fixe et s'affermit. Trouvera-t-il le repos dans ces nobles doctrines du

platonisme? Non; son âme est apaisée, elle n'est pas assouvie. La philosophie ne lui suffit pas; la religion seule peut porter en son cœur une paix sans orage et une parfaite sérénité. D'où vient donc cette insuffisance de la philosophie spiritualiste? Augustin va nous le dire : La philosophie éclaire la raison, mais elle n'agit qu'imparfaitement sur la volonté. Elle nous enseigne des vérités spéculatives, mais elle ne nous donne pas la force de les transformer en vérités pratiques. Elle nous dévoile, d'un côté, une âme spirituelle, libre, ardemment éprise de vertu, de perfection, de bonheur; de l'autre, un Dieu qui est le Dieu véritable, puisqu'il est le principe de toute vérité, de toute sainteté, de toute félicité; mais comment cette âme sublime et misérable atteindra-t-elle ce Dieu? voilà ce que la philosophie n'enseigne pas. Augustin fait ressortir avec une énergie et une profondeur de sentiment extraordinaires le vide que laisse au cœur de l'homme la meilleure philosophie, vide immense que la religion seule peut combler, et il nous livre sa pensée tout entière en ces fortes paroles: « Platon m'a fait connaître le vrai Dieu; Jésus-Christ m'en a montré la voie. » Cette voie, c'est Jésus-Christ lui-même, l'Homme-Dieu, qui unit et réconcilie les deux natures que la chute volontaire de l'homme avait séparées.

Voilà l'idée qui a conquis Augustin au chris-

tianisme. Platon lui avait révélé le Logos, le Verbe divin; mais que ce Verbe se soit fait chair et qu'il ait habité parmi nous, c'est ce que le christianisme seul a pu lui apprendre :

« Je cherchais, nous dit-il, par où je pourrais acquérir cette vigueur intérieure qui rend capable de jouir de vous. C'est à quoi je ne pouvais parvenir qu'en m'attachant à Jésus-Christ, médiateur entre Dieu et les hommes (1 *Tim.*, II, 5) et Dieu lui-même, élevé au-dessus de toutes choses et béni dans tous les siècles des siècles (*Rom.*, IX, 5), à ce divin Maître qui nous appelle à lui et qui nous dit : « Je suis la voie, la vérité et la vie (*Joan.*, XIV, 6),» et qui étant l'aliment de mon âme, mais un aliment trop pur et trop divin pour moi, s'est couvert d'une chair comme la mienne pour s'accommoder à ma faiblesse; car votre Sagesse éternelle, par laquelle vous avez créé toutes choses, ne s'est fait chair que pour se donner à nous, comme un lait proportionné à l'état d'enfance où nous sommes,

« Mais je n'avais point encore cette humilité de cœur qui seule peut nous unir à l'humble condition de Jésus-Christ, et je ne savais pas même ce qu'il y a de force dans l'infirmité où il s'est réduit. Je ne savais pas que si votre vérité éternelle, c'est-à-dire votre Verbe, infiniment élevé au-dessus de ce qu'il y a de plus élevé entre vos créatures, et qui élève jusqu'à lui celles dont

le cœur lui est soumis, a bien voulu s'abaisser jusqu'à se faire une maison de la même boue dont elles sont formées (*Cor.*, v, 1), c'est pour les détacher d'elles-mêmes et se les incorporer; c'est pour les guérir de l'enflure de l'orgueil et les remplir de son amour; c'est pour les empêcher de s'appuyer sur elles-mêmes et d'y chercher leur bonheur, dans l'oubli du bonheur véritable; c'est pour faire, au contraire, que, voyant à leurs pieds un Dieu devenu infirme sous le poids de notre chair, elles prennent conscience de leur propre infirmité, et que, dans l'épuisement et la lassitude du péché, elles viennent se reposer sur le sein de ce Dieu humilié, qui bientôt, s'élevant dans sa gloire, veut les y emporter avec lui[1]. »

Il est impossible de proclamer plus haut l'insuffisance de la philosophie et d'expliquer par des raisons plus profondes la nécessité de la reli-

[1] *Confessions*, livre VII, ch. 18.— En lisant cette page si forte et si éloquente, plus d'un lecteur délicat y blâmera peut-être l'abondance des antithèses; mais, avec saint Augustin, il faut s'habituer, bon gré mal gré, à cette forme de style, qui est la sienne. C'est le prix où il faut acheter sa pensée; c'est la rançon qu'il faut payer des jouissances exquises qu'on goûte avec lui. Il y a un chapitre bien curieux de la *Cité de Dieu* (livre XI, ch. 18) où saint Augustin explique avec une candeur extrême et le plus naïf enthousiasme, comment l'antithèse est devenue le procédé constitutif de son style. « C'est, dit-il, une des plus brillantes parures du discours que l'antithèse, et si ce mot n'est pas encore passé dans la langue latine, la figure elle-même, je

gion. Et cependant, c'est la philosophie qui a donné à Augustin la clef de la religion elle-même. Avant d'avoir connu Platon, il avait lu les Écritures, et il ne les avait pas comprises. Platon seul a pu le faire entrer dans la pensée de saint Jean. Il nous déclare expressément que jusqu'alors les Écritures n'avaient eu pour son esprit aucun attrait, et que tout en croyant d'instinct à Jésus-Christ, il ne voyait en lui qu'un homme [1]. Il n'a donc compris le Verbe incarné, c'est-à-dire le christianisme, qu'après que Platon lui a fait comprendre qu'il y a un Verbe, une Raison éternelle, et que ce Verbe est Dieu.

veux dire l'opposition ou le contraste n'en fait pas moins l'ornement de cette langue, ou plutôt de toutes les langues du monde. » Lisez la Bible : l'antithèse est un procédé familier à saint Paul. Mais quoi ! n'est-ce pas le procédé de Dieu lui-même? Partout, dans l'univers, Dieu oppose les contraires, le bien au mal, la mort à la vie. Qu'est-ce que l'univers? un grand poëme orné d'antithèses. Mais ici, dit saint Augustin, faisant encore une antithèse ingénieuse, l'éloquence n'est plus dans les mots, elle est dans les choses. — Si l'antithèse est partout, dans l'univers physique, dans le monde moral, dans saint Paul, dans la Bible, et même dans les conseils et les actions de Dieu, le moyen, je vous prie, de trouver mauvais que saint Augustin ait un goût si vif pour les antithèses !

[1] *Confessions*, livre VII, ch. 19. « ... Je ne concevais Jésus-Christ notre Sauveur que comme un homme d'une sagesse admirable et incomparablement plus grande que celle de tous les autres hommes.... mais je n'avais pas la moindre connaissance du mystère enfermé dans ces paroles : *le Verbe s'est fait chair* (S. Jean, I, 14). »

Telle est la suite exacte des phases successives qu'a traversées l'esprit d'Augustin : la lecture de l'*Exhortation à la philosophie* de Cicéron marque l'époque de son initiation à la vie intellectuelle. A dix-neuf ans, il est manichéen. Nous le voyons, à trente, dégoûté du dualisme et ballotté entre le scepticisme et le panthéisme. A trente-un ans, Platon s'empare de lui et le fixe dans les voies spirituelles. Un an après, il embrasse le christianisme en restant platonicien et reçoit le baptême des mains de saint Ambroise.

C'est ainsi qu'au moment décisif de la vie d'Augustin, l'union de la philosophie platonicienne et du christianisme s'est accomplie dans son esprit. Tour à tour matérialiste, platonicien et chrétien, l'histoire des pensées d'Augustin exprime l'évolution naturelle d'une âme élevée. La vraie philosophie l'a arraché au sensualisme et l'a mis sur la voie de la religion ; la religion s'est ajoutée en lui à la philosophie afin de rendre celle-ci pratique et féconde. Désormais il enseignera que, pour s'affranchir de l'erreur, il faut d'abord être philosophe, mais qu'il faut être à la fois philosophe et chrétien pour posséder toute la vérité.

Nous croyons avoir marqué d'une manière précise l'influence qu'exerça sur saint Augustin la première connaissance qu'il eut des doctrines platoniciennes ; mais comment cette connaissance fut-elle acquise ? quels sont ces livres platoniciens qui furent placés sous ses yeux par une main amie ? et, pour généraliser la question, jusqu'où saint Augustin a-t-il poussé dans le cours de sa carrière l'étude des monuments du platonisme ? Ce problème difficile demande à être décomposé en plusieurs autres :

Saint Augustin savait-il le grec ? A-t-il lu les dialogues de Platon dans le texte ? S'il n'a pu aborder l'original, par quels moyens et jusqu'à quel point a-t-il connu les *Dialogues ?* Quels sont, parmi les philosophes néoplatoniciens, ceux dont il a connu les écrits ? Que savait-il de Plotin, de Porphyre, de Jamblique ?

Un premier point à établir, c'est que saint Augustin savait très-imparfaitement le grec. Il s'accuse dans les *Confessions*, avec sa candeur ordinaire, d'avoir éprouvé de bonne heure, pour la langue de Démosthènes, une répugnance invincible [1], et nous avoue tout net qu'il n'en entendait pas un mot : *nulla enim verba illa noveram* [2]. Son dégoût allait à ce point que les fictions

[1] *Confessions*, livre I, ch. 13.
[2] Même livre, ch. 14.

d'Homère lui paraissaient sans attrait, à lui si épris des touchantes fictions de Virgile et qui donnait à la mort de Didon ces larmes plus tard regrettées par un christianisme jaloux. Toujours sévère pour la nature humaine, mais plus sévère pour lui-même que pour tout autre, saint Augustin attribue son peu de goût pour le grec à ce fonds de corruption, fatal héritage des enfants d'Adam; mais on en peut donner une explication plus douce et plus naturelle. A Tagaste et à Madaure, où saint Augustin commença ses études, avant de les compléter à Carthage, rien ne disposait un jeune homme à comprendre la langue des Grecs et à goûter leur littérature. Carthage était alors, ainsi qu'on l'a remarqué[1], une ville toute romaine, n'ayant été rebâtie que sous Auguste, l'an 29 avant Jésus-Christ. Les prédilections de saint Augustin furent donc pour les lettres latines, qu'il étudia avec passion. On en trouve, en effet, dans ses écrits une connaissance étendue dont il étale volontiers les trésors, même parmi ces austères problèmes de la théologie, où le ressouvenir de Térence et de Virgile semble ob-

[1] Nous empruntons cette remarque à M. Saint-Marc Girardin, qui a consacré à saint Augustin, non sans grand profit pour nous, plus d'une étude approfondie. Voyez dans la *Revue des Deux Mondes* (1842, 15 septembre et 15 décembre) les piquants articles sur l'Afrique et saint Augustin, et dans les *Essais de littérature et de morale* un morceau exquis sur les *Confessions*.

séder son imagination en dépit de sa foi[1]. Quand il se fit chrétien, on pourrait croire que le désir et le besoin de lire les Écritures en grec et de s'initier à la théologie des Athanase et des Origène lui fit essayer de nouvelles luttes contre son dégoût. Il n'en est rien. Nous le voyons presser saint Jérôme, avec une insistance qui n'est pas désintéressée, de traduire en latin les interprètes grecs de l'Écriture, et particulièrement Origène. Nous savons qu'il ne lut l'histoire ecclésiastique d'Eusèbe qu'après que Rufin l'eut mise en latin[2]. Mais voici un témoignage décisif : saint Augustin, dans son traité *de la Trinité*, reconnaît expressément qu'il est incapable de lire et de comprendre les écrits publiés en grec sur ces hautes matières[3].

[1] J'en citerai un exemple particulièrement curieux. Au chapitre 26 du livre XIV de la *Cité de Dieu*, saint Augustin, parlant de ce qu'auraient été les chastes embrassements de nos premiers parents dans le paradis, s'ils eussent persévéré dans l'innocence, ne peut s'empêcher d'emprunter à Virgile les traits de sa peinture, charmante, il est vrai, mais bien profane, de la couche conjugale de Vénus.

[2] Voyez Lenain de Tillemont, *Vie de saint Augustin*, dans les *Mémoires pour servir à l'hist. ecclés.*, tome XIII, art. 58, page 143.

[3] *De Trinit.*, lib. III, cap. 1, tome VIII, page 1218. Voici le texte : « *Græcæ autem linguæ non est nobis tantus habitus ut talium rerum libris legendis et intelligendis ullo modo reperiamur idonei.* » — Si décisif que soit cet aveu, il n'a pu complétement persuader les Bénédictins, plus zélés pour la

Il n'y aurait aucune témérité à conclure de là que saint Augustin n'a lu dans l'original ni les dialogues de Platon, ni les *Ennéades*, ni aucun monument platonicien; mais les preuves directes abondent.

Quand saint Augustin nous raconte comment il prit connaissance pour la première fois des livres platoniciens, il nous dit qu'il les lut dans des traductions latines faites par Victorinus, rhéteur célèbre au temps de l'empereur Julien [1]. Or, nous avons de bonnes raisons de croire que, dans la suite de ses études philosophiques, saint Augustin continua de se servir, pour connaître les doctrines de Platon, d'intermédiaires latins. Certes, s'il est un dialogue de Platon que saint Augustin ait goûté et approfondi, c'est le *Timée*. Hé bien! dans la *Cité de Dieu*, il cite un passage capital du *Timée*, le sublime et célèbre discours que Dieu adresse aux dieux inférieurs, pour les convier à prendre part à l'œuvre de la création; il le cite, non dans l'original, mais dans la version de Cicéron [2]. En d'autres endroits de sa *Cité*, saint Augustin discutant cette opinion soutenue par un des interlocuteurs du *Banquet*, que nul dieu ne communique avec l'homme, loin de citer

gloire du saint que le saint lui-même. (Voyez *Vita S. August.*, lib. I, cap. 2.)

[1] *Confessions*, livre VIII, ch. 2.

[2] *Cité de Dieu*, livre XIII, ch. 16.

le dialogue de Platon et le texte, invoque le témoignage d'Apulée et lui emprunte ses expressions [1].

Est-ce à dire que saint Augustin n'ait pas fait une sérieuse étude de Platon et n'ait pas entendu sa doctrine? Non, sans doute; et nous estimons, au contraire, qu'il l'a entendue d'une manière supérieure; mais il n'en est pas moins vrai que la faible connaissance qu'il avait du grec l'a privé du plaisir exquis et délicat qu'un esprit tel que le sien n'eût pas manqué de trouver dans le commerce de Platon et qu'il a été obligé de s'en rapporter à des intermédiaires, tantôt Victorinus, tantôt Cicéron, tantôt Apulée, tantôt enfin les amis qui l'entouraient, à Milan, à Cassiciacum et à Hippone.

Par une suite inévitable, et faute même de traductions, il n'a pu faire une étude régulière et complète des *Dialogues*. On ne voit pas qu'il ait eu connaissance de toute une partie très-considérable de l'œuvre de Platon, je veux parler des dialogues essentiellement consacrés à la méthode dialectique, tels que le *Sophiste* et le *Parménide*. Il paraît avoir connu le *Phédon* [2], le *Phèdre* [3], la *République* [4],

[1] *Cité de Dieu*, livre VIII, ch. 18; comp. livre IX, ch. 16.

[2] Livre VIII, ch. 8; livre X, ch. 29, 30.

[3] Livre VIII, ch. 14, 21 — livre X, ch. 30.

[4] Même ouvrage, livre VIII, ch. 15; livre IX, ch. 23; livre X, ch. 30, 31; livre XI, ch. 6, 10, 21, 22; livre XII, ch. 13, 18, 24, 26.

le *Gorgias* [1]. Peut-être le seul dialogue qu'il ait pu lire avec application et dans toute son étendue, c'est le *Timée*, et encore, bien entendu, dans la traduction de Cicéron. Il est vrai que le *Timée* contient la théorie des idées, la doctrine de la Providence, la formation de l'âme et le système du monde, et pour un homme de génie comme saint Augustin, lire le *Timée*, c'est connaître, sinon Platon tout entier, du moins le meilleur de la métaphysique de Platon.

Demandons-nous maintenant jusqu'à quel point saint Augustin est entré en commerce avec ces philosophes qu'il appelle partout les platoniciens; et, en effet, ils prenaient ce titre, mais comme ils ne le méritaient pas toujours, j'aimerais mieux les appeler les néo-platoniciens d'Alexandrie.

Saint Augustin en cite trois : Plotin, Porphyre et Jamblique, et il nomme à côté d'eux Apulée [2]. Le nom de Jamblique, une seule fois mentionné dans la *Cité de Dieu*, ne reparaît plus, et c'est à Plotin et à Porphyre, à Porphyre surtout, que saint Augustin aime à s'adresser. Or, nous n'avons pas besoin de prouver, après ce qui a été dit, que saint Augustin n'a pas lu les *Ennéades*. Il emprunte plusieurs fois à Plotin de belles et profondes pensées, et même il en cite quel-

[1] Livre XII, ch. 3.
[2] *Cité de Dieu*, livre VIII, ch. 12.

que part[1] avec admiration ce passage d'un mysticisme tout chrétien : « Fuyons, fuyons vers notre chère patrie. Là est le Père et tout le reste avec lui. Mais quelle flotte ou quel autre moyen nous y conduira? Le vrai moyen, c'est de devenir semblable à Dieu. » Mais cette page magnifique, dont saint Augustin ne cite que quelques lignes et par fragments épars, devait être alors dans toutes les mémoires et dans toutes les bouches ; et comment croire que l'homme qui a eu besoin d'Apulée pour connaître Platon, serait allé chercher quelques traits de génie à travers les obscurités et les épines des *Ennéades?* En eût-il existé une traduction latine, il est douteux que saint Augustin eût pu s'en servir. Il est clair d'ailleurs qu'un seul personnage est pour lui toute l'école d'Alexandrie : c'est Porphyre.

Porphyre, en effet, est de tous les Alexandrins le plus clair, le plus pratique, le plus accessible. Sa réputation était immense. Ses écrits contre les chrétiens le désignaient à l'attention de saint Augustin. Enfin, il traite de préférence un ordre de questions que Plotin, pur métaphysicien, avait négligées, les questions religieuses et morales. Aussi n'est-il point douteux que saint Augustin n'ait fait les plus grands efforts pour connaître à fond les écrits de Porphyre. Il

[1] *Cité de Dieu*, livre IX, ch. 10 ; livre X, ch. 2, 14.

en cite les plus importants : la *Lettre à Anèbon*, ouvrage que nous avons conservé, le livre *De l'abstinence*, le traité *Du retour de l'âme vers Dieu* et le fameux écrit *Contre les Chrétiens*, que la prudence ou la rancune de l'Église ont anéanti[1].

Notre conclusion est que saint Augustin, sachant très-peu le grec, n'a eu qu'une connaissance partielle et presque toujours indirecte, soit des monuments de l'antique platonisme, soit de ceux du platonisme nouveau. Le *Timée* de Platon et les écrits de Porphyre, voilà ce qu'il a le mieux connu.

Cette imperfection de ses connaissances est-elle regrettable? Il paraît naturel de le penser; et toutefois, de sérieux motifs nous ont conduit à penser le contraire. Or, comme cette opinion a un air de paradoxe, c'est pour nous un devoir plus étroit de la motiver.

Oui, certes, Platon, grand artiste non moins que grand philosophe, a su imprimer à sa doctrine, si vaste et si riche qu'elle soit, un profond caractère d'harmonie et d'unité. Mais cette unité ne se révèle pas à tous les yeux, et d'ailleurs, il y a dans les *Dialogues* deux choses fort distinctes : d'une part, la méthode dialectique, qui n'est qu'un admirable instrument dont on peut se servir

[1] *Cité de Dieu*, livre x, ch. 9, 11, 23, 24, 25 et suiv.; livre xii, ch. 26; livre xiii, ch. 16, 17, 18, livre xxii, ch. 4, 5.

bien ou mal ; puis, un vaste système sur Dieu, l'homme et l'univers. Par son système, Platon est pour ainsi dire tout chrétien, et c'est ce que saint Augustin a très-bien vu ; mais il y a dans le développement de la méthode dialectique des pentes dangereuses sur lesquelles on ne se défend de glisser que lorsqu'on possède, avec l'inspiration philosophique, une rectitude, une mesure, une sobriété, un sentiment délicat et profond des choses morales, qui sont les dons les plus excellents et les plus rares du génie. Voilà pourquoi l'école d'Alexandrie, qui se déclare fille de Platon, qui n'aspire, dit-elle, qu'à comprendre et à développer sa pensée, le plus souvent l'altère et la corrompt. Elle emprunte au maître la méthode dialectique ; mais, l'appliquant sans mesure, elle en tire un système tout opposé à celui de Platon, un système panthéiste et mystique.

Cette déviation s'explique d'une manière assez naturelle : la dialectique platonicienne consiste en effet essentiellement à poursuivre en toute chose ce qu'elle contient de persistant et de simple, l'élément essentiel, l'*idée*, comme dit Platon. Il est des intelligences, il est des âmes à qui rien de fini et d'imparfait ne peut suffire. Tous ces êtres que l'univers offre à nos sens, qui captivent tour à tour nos mobiles désirs, qui enchantent notre imagination de leur

variété et de leur éclat, trahissent par un trait commun leur irrémédiable fragilité : ils ont des limites, ils passent et s'écoulent. Comment pourraient-ils satisfaire une âme qui se sent faite pour sentir, pour goûter, pour posséder la plénitude du bien? Celui donc qui, pressé d'une secrète inquiétude, se détourne de la scène changeante de l'univers, et rentre en soi-même pour trouver dans son âme une existence plus solide et plus durable, qui désormais considérant toute chose de l'œil de la raison, s'attache à des objets de plus en plus simples, de plus en plus stables, et monte, sans relâche et sans faiblesse, les degrés de cette échelle de perfection, incapable de s'arrêter et de trouver le repos, si ce n'est au sein d'une perfection absolue, d'une beauté sans souillure et sans tache, en un mot, de cette existence infinie qu'aucune limite ne borne, qu'aucune durée ne mesure, qu'aucun espace ne circonscrit, celui-là, suivant Platon, est le vrai dialecticien. Et qu'on ne s'imagine pas que la dialectique n'est qu'un élan passager de la pensée; c'est une méthode scientifique, susceptible d'une application rigoureuse et sévère; c'est, au fond, la méthode de tous les grands métaphysiciens; mais tantôt elle est appliquée par un Platon, un Descartes, un Leibnitz, tantôt par un Plotin, un Spinoza, un Hegel; de sorte qu'elle porte également dans ses flancs, selon qu'on en fait ou non un légitime

usage, le spiritualisme le plus pur ou les illusions du panthéisme et du mysticisme. On conçoit, en effet, qu'une âme pénétrée d'un profond sentiment de la vanité des choses finies, et uniquement éprise de ce principe absolu et parfait auquel la dialectique aspire, on conçoit qu'à mesure qu'elle monte vers lui, elle s'imagine quitter le pur néant pour atteindre le seul être véritable, et qu'elle en vienne à dépouiller les objets qu'elle abandonne de toute la perfection, de toute la réalité qu'elle y peut saisir, pour la transporter tout entière à celui qui possède en propre l'être et la perfection, et qui contient tout en soi dans la plénitude de son existence absolue. Or, quand on quitte ainsi du premier pas la réalité sensible, l'individualité, l'espace, le mouvement et le temps, quand cet univers n'est plus qu'une vapeur légère à travers laquelle l'âme contemple l'être parfait et absolu dans sa majesté éternelle, ne touche-t-on pas au panthéisme, à ce panthéisme idéaliste et mystique, le plus noble de tous, et partant le plus séduisant pour une âme élevée?

C'est ainsi que ces nobles philosophes d'Alexandrie ont été entraînés à substituer au Dieu de Platon, à ce Dieu parfait en soi et qui se suffit à soi-même dans la possession de ses sublimes attributs, la pensée, l'amour, la félicité, à ce Dieu qui crée le monde, non par nécessité ou par ca-

price, mais par une inspiration de sa bonté et sur un plan réglé par sa sagesse, à ce Dieu qui donne à l'âme humaine une étincelle de sa propre raison pour la guider à travers les épreuves de la vie, jusqu'au jour où il appellera à une possession plus complète de lui-même la créature responsable et libre, devenue digne d'une telle félicité; à ce Dieu, les Alexandrins ont substitué leur Trinité fantastique, formée de trois hypostases inégales, dont la troisième, cette Ame universelle, d'où émane nécessairement l'univers, est elle-même une émanation nécessaire de la seconde, comme celle-ci l'est de la première, de sorte que tout ce système d'émanations nécessaires et éternelles est dominé par je ne sais quelle Unité inintelligible, étrangère à la conscience, à l'activité, à l'amour, à la félicité, à tous les actes de la vie, perfection creuse vers laquelle aspire l'âme abusée et qu'elle ne peut atteindre que par la mutilation de ses meilleures facultés, abîme ténébreux où toute existence distincte, toute aspiration raisonnable, toute vertu active, tout espoir d'immortalité véritable viennent s'engloutir.

Voilà entre Platon et Plotin, entre le bon et le mauvais platonisme, des différences capitales qui ont échappé à saint Augustin; pourquoi cela? c'est qu'il ne connaissait que faiblement les *Ennéades*. Aussi nous le voyons identifier la

Trinité alexandrine avec la théodicée de Platon et les rapprocher toutes deux de la doctrine chrétienne[1]. Il assure que Plotin est, de tous les philosophes, celui qui a le mieux entendu Platon[2]. Partout, il identifie ouvertement l'ancien platonisme avec le nouveau. Dans sa première ferveur pour les néo-platoniciens, il allait jusqu'à dire que Plotin, c'était Platon même, revenu sur la terre[3], et cette admiration, que sa jeunesse avait si vivement ressentie, à ce moment de christianisme douteux encore où un de ses amis, nourri de ses pensées, osait rapprocher Platon et Plotin de Jésus-Christ[4], il ne la désavoue pas, même au déclin de sa vie et dans son plus considérable ouvrage[5].

Il y a là une méprise grave. Je n'en accuse pas la sagacité de saint Augustin, mais sa connaissance imparfaite des textes. En plusieurs endroits, il oppose, avec un rare à-propos et une

[1] *Cité de Dieu,* livre x, ch. 2, 9, 23, 24.

[2] Même ouvrage, livre ix, ch. 10.

[3] « Cette voix de Platon, la plus pure et la plus éclatante qu'il y ait dans la philosophie, s'est retrouvée dans la bouche de Plotin, si semblable à son maître qu'ils paraissent contemporains et cependant assez éloigné de lui pour que le premier des deux semble ressuscité dans l'autre. (*Contre les Académiciens,* livre III, n. 41.) » Comp. *Soliloques,* livre I, ch. 4, 5, 9.

[4] Voyez les *Lettres,* 71, p. 128, 1.

[5] *Cité de Dieu,* livre ix, ch. 17; livre x, ch. 2, 14.

sagacité extrême, Platon à ses récents disciples [1]. Il y a même un passage où il semble avoir entrevu que ce qui a égaré les platoniciens et Porphyre, c'est l'influence de l'Orient, ce souffle de mysticisme qui venait du côté de la Perse, de la Syrie et de la Chaldée [2]; mais en somme, il ne croit qu'à des différences de détail et de surface et il ignore les différences profondes. Hé bien! je dis qu'il faut, non le regretter, mais s'en applaudir. Si saint Augustin eût mieux connu l'école d'Alexandrie, elle aurait pu le dégoûter du platonisme. Il a été bon qu'il n'eût de Platon lui-même qu'une connaissance partielle. Au lieu d'une méthode toujours délicate et hardie, quelquefois indécise ou téméraire, il a connu un système d'une admirable pureté. Comprendre par ses grandes lignes ce système, qui est le spiritualisme par excellence, et l'incorporer au dogme chrétien, voilà la tâche que la Providence réservait à saint Augustin. Ébauchée par saint Justin, par saint Clément d'Alexandrie, manquée et compromise par les témérités d'Origène, cette tâche convenait merveilleusement à saint Augustin, à la hauteur de sa raison, à la candeur de son âme, à l'étendue et à la rectitude supérieures de son génie. Voyez aussi avec quelle puissance il l'a

[1] Livre x, ch. 30 ; livre xi, ch. 6 ; livre xii,
[2] Livre x, ch. 23 et 24.

accomplie : le christianisme et le platonisme une fois unis par ses mains, il a été impossible de les séparer. Même au moyen âge, quand Aristote est devenu l'oracle des théologiens, le Philosophe, comme on disait, quand saint Thomas a entrepris d'imprimer à la théologie chrétienne le cachet du péripatétisme, le fond platonicien et augustinien a subsisté. L'esprit du platonisme, comme une flamme mal étouffée, n'a cessé de vivre et de rayonner à travers tout le moyen âge, jusqu'au jour où Malebranche et Fénelon, Bossuet et Leibnitz ont repris l'œuvre de conciliation entre l'idée platonicienne et l'idée chrétienne sous la bannière hautement déployée de saint Augustin.

III

Accord de la philosophie platonicienne et du christianisme sur le principe fondamental.

Le moment est venu de voir saint Augustin à l'œuvre et d'examiner d'une manière approfondie comment il a exécuté son entreprise, je ne dis pas sur tous les points, ni dans le dernier détail, mais sur le plus grand nombre des points essentiels. Il nous les signale lui-même, et nous trace l'ordre que nous devons suivre, lorsque, dans

une série mémorable de chapitres de la *Cité de Dieu*[1], il esquisse en grand et avec une largeur de touche singulière les principes généraux où le platonisme et le christianisme viennent s'unir.

Les sages, dit-il[2], s'accordent à diviser la philosophie en trois parties : la Physique ou science de la nature, la Logique ou science de l'entendement, l'Éthique ou science des mœurs. Rien de plus légitime que cette division, à laquelle saint Augustin attribue une importance infinie. Et d'abord, elle correspond aux trois grands problèmes que l'homme se pose en face de l'univers et de lui-même : Quelle est la cause première de tous ces êtres qui forment la nature? Où est la source de la connaissance et de la vérité? En quoi consiste le souverain bien, fin dernière de la vie? vastes problèmes dont les deux premiers embrassent toute la philosophie spéculative et le second toute la philosophie pratique[3].

Saint Augustin, creusant plus avant encore au fond de cette distinction et y retrouvant les trois objets éternels des aspirations humaines : l'Être, le Vrai, le Bien, remarque avec une subtile profondeur mêlée d'une émotion pieuse

[1] *Cité de Dieu*, livre VIII, ch. 4-12.
[2] Livre VIII, ch. 4; livre XI, ch. 25.
[3] Livre VIII, ch. 3 et 4.

que ces trois objets n'en forment qu'un seul, à la fois triple et un, qui est Dieu lui-même [1]. Ce n'est pas tout : l'Être des êtres, principe de tout ce qui est, n'est-ce pas Dieu le père? le Vrai en soi, principe de toute vérité, n'est-ce pas le Verbe, lumière des intelligences, Dieu le fils? le Bien, principe de toute activité, foyer de tout amour, n'est-ce pas le Saint-Esprit? Or, s'il en est ainsi, les sages de l'antiquité, quand ils ont reconnu dans la philosophie, une en son fond, trois parties, physique, logique, éthique, les sages ont pressenti la sainte Trinité.

Mais il est un philosophe qui a eu un pressentiment plus intime et plus clair encore des vérités que le Christ devait révéler à tous les hommes : c'est Platon, cet homme divin qu'on rabaisse en l'appelant un demi-dieu [2], car il est plus digne d'avoir un temple que les plus grandes divinités [3], ce génie incomparable, qui a osé dire en face du polythéisme que le vrai philosophe est celui qui aime et imite Dieu [4], ce sage entre les sages qui a prononcé le dernier mot de toute sagesse, en déclarant que : « l'unique dispensateur de toute vérité, l'unique inspirateur de cet amour qui est la source d'une bonne et heureuse

[1] Livre XI, ch. 24 et 23; livre VIII, ch. 4.
[2] Livre II, ch. 14.
[3] Même livre, ch. 7.
[4] Livre VIII, ch. 5.

vie, en un mot le principe commun de l'être, de la vérité et du bien, c'est Dieu[1]. »

Tel est, sur le dernier fond de toutes choses, l'accord essentiel de la métaphysique chrétienne et de la philosophie de Platon. Il reste à montrer cet accord dans toute la suite des problèmes en parcourant tour à tour les trois domaines de la logique, de la physique et de la morale.

IV

Accord de la philosophie platonicienne et du christianisme dans l'ordre des problèmes logiques.

La logique ou la dialectique de Platon, peu importent les termes, s'appuie sur deux principes : 1° le rappel de l'âme à elle-même, selon la maxime socratique : Γνῶθι σεαύτον.

2° Le mouvement progressif qui élève l'âme aux vérités nécessaires, aux idées, et des idées à Dieu ; c'est ce que Platon appelle la *marche dialectique*, διαλεκτικὴ πορεία[2].

Développons ces deux principes.

Au premier regard que l'homme jette sur l'univers, il est séduit par la grandeur et la variété

[1] Livre XI, ch. 25.

[2] Platon, *République*, livre VI.

de ses phénomènes et se persuade aisément que ces objets parés de si riches couleurs sont le type même de toute existence. Mais l'illusion dure peu. Tout esprit élevé ne tarde pas à reconnaître que, sur cette scène brillante du monde visible, rien ne dure, rien ne garde une assiette ferme et stable. Tout se décompose, tout change, tout périt.

Aussi, quand le grand Héraclite, élevé à une école de physiciens et de physiologistes, essaya de se rendre compte de la nature à l'aide des sens, elle lui apparut comme une sorte de fleuve rapide qui entraîne tout [1]. L'homme, jeté au milieu de ces flots, est lui-même un flot toujours changeant; et c'est ce que le sage d'Ionie, plus d'une fois saisi de tristesse devant cette universelle mobilité, exprimait avec une grâce familière en disant : « Le même homme ne se baigne pas deux fois dans le même fleuve. »

Mais Platon ne s'arrête pas où s'arrêtait Héraclite. Si le monde sensible ne peut le satisfaire, ce n'est pas seulement parce qu'il est variable, c'est aussi parce qu'il est plein de contradictions.

En effet, regardez ce monde avec les yeux du corps, tout y est lutte, désordre, chaos. C'est un combat des éléments les uns contre les autres, du froid contre le chaud, de la mort contre la vie,

[1] Platon, *Cratyle*, page 402 A.

et, si vous passez de la nature à l'humanité, vous trouvez partout le bien à côté du mal, la laideur ternissant la beauté, la justice aux prises avec l'injustice, l'ordre en guerre avec le désordre [1]. Où saisir la justice accomplie, la beauté sans tache, le bien sans mélange, la vérité non souillée d'ignorance et d'erreur, en un mot l'être pur de toute négation, l'être stable et permanent, l'être véritable ? Ce n'est pas évidemment dans ce chaos de phénomènes contradictoires colorés d'un trompeur éclat par la fausse lumière des sens. Il faut donc que le philosophe se détache du monde physique, se replie sur lui-même, et se recueille dans son âme, comme dans un temple inaccessible aux bruits et aux agitations du dehors.

Parvenu à ce point, l'ami de la vérité a fait un grand pas. Il s'est purifié, il s'est rendu capable de connaître la vérité ; c'est la raison qui va la lui découvrir.

Au dedans de nous, en effet, brille une lumière dont les séductions du monde nous empêchent d'apercevoir les purs rayons. Pour s'accoutumer par degrés à discerner et à goûter cette lumière intelligible, il faut une éducation de l'esprit qui ne se fait pas en un jour. De là l'utilité supérieure des sciences mathématiques. C'est en considérant ces lois abstraites des nom-

[1] *République*, livre VI.

bres qui gouvernent toute la nature visible, ces formes pures de la géométrie qui sont comme les modèles sur lesquels ont été formés les corps de l'univers, ces rapports fixes et universels qui font l'harmonie secrète des sphères célestes [1], c'est par tous ces degrés que l'initiation du philosophe s'accomplit. Il s'exerce peu à peu à comprendre que le visible n'est pas la mesure du réel, que l'être véritable, c'est l'idéal.

L'idéal, voilà l'objet propre du philosophe. Quand il est enfin devenu capable de ne plus regarder les choses qu'avec la raison, alors il comprend qu'il y a un type de beauté absolue dont les beautés de ce monde ne sont que des copies imparfaites, une justice éternelle, loi imprescriptible des codes périssables des nations, une harmonie secrète des existences qui ne peut se toucher ni se voir, mais que la raison nous fait saisir, enfin, une vérité universelle, commun flambeau des intelligences, étrangère à nos doutes et à nos erreurs, et qui, se donnant à tous, unit les hommes dans la conscience des mêmes droits, des mêmes devoirs, des mêmes espérances.

Or, cette vérité éternelle, où est-elle? Elle apparaît dans nos esprits, mais elle en est indépendante; elle éclate dans toute la nature, mais elle

[1] Platon, même ouvrage, livre VII.

la domine et la surpasse infiniment. Elle ne peut toutefois exister d'une manière abstraite. Qu'est-elle donc, sinon la splendeur d'un principe plus caché, en sorte qu'au-dessus de la vérité même, si sainte et si auguste qu'elle soit, il y a quelque chose de plus auguste encore et de plus saint, savoir l'Être des êtres, l'Idée des idées, le Bien en soi, Dieu.

Tels sont les traits essentiels de la logique platonicienne. Saint Augustin, qui les a recueillis cent fois dans ses écrits, y reconnaît les lois éternelles de l'esprit humain : mépris du monde sensible, rappel de l'âme à elle-même, marche ascendante de la raison humaine vers le Verbe et du Verbe à Dieu par les idées et les vérités éternelles, il adopte tous ces principes, et, appuyé sur saint Paul et saint Jean, il les incorpore sans effort au dogme chrétien.

Nous avons vu combien la jeunesse de saint Augustin avait été fascinée par les impressions et les images du monde extérieur. Ce fut la cause réelle qui le fit persister si longtemps dans le manichéisme. La lecture des livres saints ne put l'arracher à ce joug. Il fallut Platon pour apprendre à saint Augustin que la sensation est si peu mesure du vrai que la première démarche d'une âme philosophique, c'est de quitter la région du visible pour rentrer en soi. Là seulement elle commence à trouver des notions claires

et distinctes. Cette certitude et cette évidence supérieures de la réflexion dans leur contraste avec l'inconsistance et l'obscurité des sens, saint Augustin l'a exprimée d'une manière si originale que son génie semble devancer les siècles et franchir d'un seul bond l'intervalle qui sépare Platon de Descartes. Il faut lire tout entier ce mémorable chapitre de la *Cité de Dieu*, qui semble avoir inspiré l'auteur des *Méditations :*

Notre être intérieur, dit saint Augustin, embrasse, quoique simple, trois éléments distincts : l'être, la connaissance et l'amour. « Nous sommes, nous connaissons que nous sommes, et nous aimons notre être et la connaissance que nous en avons. Aucune illusion n'est possible sur ces trois objets ; car nous n'avons pas besoin pour les connaître de l'intermédiaire d'un sens corporel, ainsi qu'il arrive des objets qui sont hors de nous, comme la couleur qui n'est pas saisie sans la vue, le son sans l'ouïe, les sensations sans l'odorat, les saveurs sans le goût, le dur et le mou sans le toucher, toutes choses sensibles dont nous avons aussi dans l'esprit et dans la mémoire des images très-ressemblantes et cependant incorporelles, qui suffisent pour exciter nos désirs ; mais je suis très-certain, sans fantôme et sans illusion de l'imagination, que j'existe pour moi-même, que je connais et que j'aime mon être. Et je ne redoute point ici les

arguments des Académiciens ; je ne crains pas qu'ils me disent : Mais si vous vous trompez ?— Si je me trompe, je suis; car celui qui n'est pas ne peut être trompé, et de cela même que je suis trompé, il résulte que je suis. Comment donc me puis-je tromper en croyant que je suis, du moment qu'il est certain que je suis, si je suis trompé? Ainsi, puisque je serais toujours, moi qui serais trompé, quand il serait vrai que je me tromperais, il est indubitable que je ne puis me tromper, lorsque je crois que je suis. Il suit de là que, quand je connais que je connais, je ne me trompe pas non plus; car je connais que j'ai cette connaissance de la même manière que je connais que je suis. Lorsque j'aime ces deux choses, j'y en ajoute une troisième qui est mon amour, dont je ne suis pas moins assuré que des deux autres. Je ne me trompe pas, lorsque je pense aimer, ne pouvant me tromper touchant ce que j'aime; car alors même que ce que j'aime serait faux, il serait toujours vrai que je l'aime [1]. »

En lisant cette page subtile et profonde, ne la dirait-on pas émpruntée à Descartes? Et ce n'est point ici une de ces pensées qu'une inspiration rapide et soudaine fait briller à l'esprit et qui se dissipent pour ne plus revenir. Saint Augustin a insisté plusieurs fois en ses

[1] *Cité de Dieu*, livre XI, ch. 26.

divers écrits [1] et aux époques les plus différentes de sa carrière sur cette évidence supérieure qui brille au dedans de nous, et qui, pendant que les objets sensibles chancellent sous les coups du scepticisme, nous donne contre le doute un point d'appui inébranlable. Ainsi, nous le voyons, dans un de ses premiers essais, les *Soliloques*, dérober presque au père de la philosophie moderne, non-seulement son principe fondamental, mais encore la forme originale qu'il lui a donnée par le *Cogito ergo sum*.

On sait que les *Soliloques* sont un dialogue entre l'âme humaine et la Raison divine: « Toi, qui veux te connaître, dit la Raison, sais-tu si tu existes? — Je l'ignore. — Sais-tu si tu es simple ou multiple? — Je l'ignore. — Sais-tu si tu te meus? — Je l'ignore. — Sais-tu si tu penses? — Je le sais [2]. »

Nous ne conclurons pas de ces curieuses analogies que Descartes soit le plagiaire de saint Augustin, ni qu'il faille saluer dans l'auteur de la *Cité de Dieu* le véritable père de la philosophie moderne; car quel intervalle immense n'y a-t-il pas entre le germe à peine ébauché d'une conception métaphysique et le riche épanouissement

[1] Voyez le *De Trinitate*, lib. x, cap. 10, le *De libero arbitrio*, lib. II, cap. 3, et comparez avec les passages indiqués de la *Cité de Dieu* et des *Soliloques*.

[2] *Soliloques*, livre II, § 1.

d'un système qui embrasse Dieu, l'homme et la nature en son ample sein ? Mais, à coup sûr, dans cet ingénieux effort de saint Augustin pour dérober au scepticisme l'existence du moi pensant et pour faire éclater ce qu'il y a d'irrésistible dans le cri de la conscience, nul ne refusera de reconnaître un trait admirable par où saint Augustin se rattache à la fois à Platon et à Descartes, inspiré par le premier et peut-être inspirateur secret du second.

Rentrée en elle-même, après s'être dérobée aux séductions des choses sensibles, l'âme, suivant Platon, doit se purifier et s'exercer encore dans les épreuves du raisonnement abstrait et dans la contemplation des objets mathématiques, avant de demander à la raison pure la suprême initiation[1]. L'auteur de *la République* marque avec une précision extrême cette suite de degrés : au-dessus de la sensation changeante et incertaine, qu'il appelle *la conjecture*, εἰκασία, il place le jugement encore aveugle, qu'il nomme *la foi*, πίστις; au-dessus de la foi, s'élève, dans une région déjà très-supérieure, la connaissance raisonnée, la raison discursive, la διάνοια, qui trouve dans les abstractions et les déductions des mathématiques son application la plus parfaite. Vient enfin, au

[1] Sur l'insuffisance des sens extérieurs et l'évidence propre au sens intime, voyez les chapitres 26, 27 et 28 du livre XI de la *Cité de Dieu*. — Comparez livre VIII, ch. 5 et 7 — livre X, ch. 2 et ailleurs.

sommet de cette échelle, la connaissance par excellence, la raison, νοῦς, qui non-seulement s'affranchit des sens et des préjugés vulgaires, mais qui, au lieu de suivre avec effort la chaîne des déductions, va droit au principe, le saisit en lui-même dans sa pureté, et nous livre le vrai en soi et par soi[1].

Saint Augustin prescrit le même ordre en philosophe. Cette marche ascendante est celle dont il a lui-même franchi successivement les degrés, comme il nous l'apprend en ses *Confessions*[2] :

« De la considération des choses corporelles, j'étais venu à celle de l'âme, qui sent par le moyen du corps, et de là à cette faculté intérieure de l'âme à laquelle les sens rapportent ce qu'ils ont aperçu des choses du dehors, et qui est le plus haut degré de la connaissance chez les animaux. De là j'étais monté jusqu'à la faculté qui raisonne, et à qui il appartient de prononcer sur ce qui lui est rapporté par les sens ; et ayant reconnu que celle-là même était sujette au changement, je m'étais retiré jusqu'au plus haut de mon intelligence. Ce fut là qu'écartant toutes les illusions de la coutume et tous les fantômes de l'imagination, je me demandai quelle était

[1] Voyez Platon, *République*, livre VI, à la fin.

[2] *Confessions*, livre VII, ch. 17.

donc cette lumière dont ma raison était éclairée, lorsqu'elle prononçait sans hésiter que ce qui est incapable de changement vaut mieux que ce qui en est capable, et d'où lui venait même la notion qu'elle avait de cette nature immuable qu'elle n'aurait point mise, comme elle le faisait, au-dessus de tout ce qui est sujet à changer, si elle n'en avait eu quelque idée; et enfin je parvins à découvrir ce qui est souverainement... » Mais avant de s'élancer en ces hautes régions de la raison pure, saint Augustin recommande, comme Platon, de s'éprouver par une culture assidue des sciences. Entre le monde sensible, région du réel, et le monde intelligible, région de l'idéal, il y a un intermédiaire, c'est le monde mathématique, région de l'abstraction. En plusieurs passages de la *Cité de Dieu*, saint Augustin fait ressortir l'excellence de la connaissance mathématique [1]: partout il célèbre la puissance des nombres [2]; mais c'est dans les traités *de l'Ordre* et *de la Musique* que saint Augustin parle des mathématiques en vrai disciple de Philolaüs et de Platon. Il nomme vénérable et presque divine la philosophie pythagoricienne : « C'est, dit-il, après avoir recueilli les enseignements de cette philosophie, et conçu par la pensée les nom-

[1] *Cité de Dieu*, livre XI, ch. 29.

[2] Même ouvrage, livre XII, ch. 18.

bres purs, les quantités intelligibles, c'est avec le secours de tous les arts libéraux que l'esprit s'approchera de l'idée de Dieu... »

Pour saint Augustin, comme pour Platon et Pythagore, l'harmonie qui charme nos sens par la musique n'est que l'expression faible et imparfaite d'une harmonie intellectuelle que l'esprit seul peut saisir :

« ..... Cette harmonie qui, dans les nombres sensibles ne se retrouve pas certaine et constante, mais dont nous reconnaissons ici-bas comme l'image et l'écho fugitif, ne serait pas désirée par l'âme, si la notion n'en existait pas quelque part. Or, ce n'est pas sur un point de l'espace et de temps : l'espace est inégal et le temps passager. Où la places-tu donc? dis-le-moi, si tu peux. Ce n'est pas dans les formes corporelles, dont à la seule vue tu n'oseras pas affirmer l'exacte proportion. Ce n'est pas dans les divisions du temps ; nous ignorons si elles sont plus étendues ou plus courtes qu'il ne faudrait. Où se trouve donc cette harmonie que nous souhaitons dans la forme et le mouvement des corps, mais pour laquelle nous ne nous fions pas à eux ? Elle se trouve dans ce qui est supérieur au corps, dans l'âme ou dans ce qui est au-dessus de l'âme [1]. »

[1] *De la Musique*, traduction de M. Villemain (S. August. *Opera*, tome I, page 688).

C'est seulement après avoir traversé cette série d'épreuves et de purifications que l'âme entre enfin dans la région des idées. Nous allons voir saint Augustin s'y établir avec Platon, et le suivre comme un guide assuré parmi ces sphères du monde intelligible.

La théorie des idées présente deux aspects : elle est à la fois une théorie de la connaissance et une théorie de l'existence; elle a un côté subjectif et psychologique, comme on dirait aujourd'hui, et un côté ontologique et objectif. Au point de vue de la connaissance, elle enseigne que l'organe de la vérité, c'est la raison, faculté divine, qui nous met en communication avec la raison éternelle et universelle; au point de vue de l'existence, elle enseigne que tout être réel n'existe que par son rapport à une idée, que les idées sont les véritables essences, qu'elles existent avant les choses, qu'elles sont les modèles et les causes de tous les êtres, qu'elles forment enfin un système harmonieux qui a son centre dans l'intelligence et l'essence de Dieu même.

Sur tous ces points, l'auteur de la *Cité de Dieu* reproduit les pensées, accepte le langage, souscrit aux conclusions de l'auteur du *Timée*, du *Banquet* et de la *République* :

« Si pour juger des couleurs, dit-il, et de tout autre objet sensible, nous consultons la lumière, les éléments de ce monde, les objets eux-mêmes

et les sens qui nous servent d'interprètes, pour les choses intelligibles, c'est la vérité intérieure que notre raison interroge. Tout ce que nous percevons, en effet, nous le percevons ou par le sens corporel ou par l'âme ; l'un perçoit les choses sensibles, l'autre les choses intelligibles. Lorsqu'il s'agit en nos discours des choses que nous voyons par l'âme, c'est-à-dire par l'intelligence et la raison, nous exprimons au dehors ce qui nous apparaît au dedans à l'aide de cette lumière de la vérité dont l'être qu'on appelle homme est éclairé. Mais celui qui m'écoute, s'il voit aussi les mêmes choses du regard simple et secret de l'âme, les apprend réellement, non de mes paroles, mais de sa propre contemplation. Ce n'est pas moi qui, même en disant la vérité, la lui enseigne, puisqu'il la voit. Il est instruit, non par mes discours, mais par les choses mêmes, Dieu les dévoilant au dedans de lui[1]. »

Saint Augustin ne se lasse pas d'invoquer cette doctrine toute platonicienne d'une raison universelle qui plane au-dessus de toutes les intelligences et les éclaire de ses rayons. C'est comme un thème favori qu'il développe avec une variété et une richesse inépuisables. Dans un de ses plus beaux dialogues, il dit à son interlocuteur Evode :

[1] *De Magistro*, S. August. Opp., tome I, p. 560.

« Tu ne nieras pas qu'il y ait une vérité immuable qui renferme en soi toutes les choses immuablement vraies et que tu ne peux dire, ni tienne, ni mienne, ni particulière à aucun homme, mais offerte et présente à tous, pour être comme une lumière à la fois secrète et publique. Peut-on dire en effet que tout ce qui apparaît semblable à tous ceux qui raisonnent appartienne en propre à la nature d'aucun d'eux ? Tu te souviens, sans doute, de ce qui a été dit naguère sur les sens corporels, que les choses dont la perception nous est commune, les couleurs et les sons que toi et moi nous voyons, nous entendons en même temps, n'appartiennent pas à l'essence de nos yeux et de nos oreilles, mais nous sont communes par la sensation. De même les choses que toi et moi nous voyons en commun par l'esprit, tu ne peux dire qu'elles appartiennent à l'esprit de l'un de nous. Ce que voient les yeux de deux personnes n'est dans les yeux ni de l'une ni de l'autre ; c'est un objet supérieur où se rencontrent leurs regards. »

Cet objet n'est autre que la Raison. Saint Augustin, après l'avoir définie en philosophe, la dépeint et la chante en poëte : « ... Elle n'écarte personne par l'encombrement de la foule, elle ne passe pas avec le temps, ne change pas de lieu, n'est pas interceptée par la nuit ou offusquée par l'ombre... De tous les points du monde, attirant

ceux qui la cherchent, elle est près d'eux; elle y est toujours; elle ne manque nulle part et jamais; elle avertit en public, elle instruit en secret; elle transforme en bien tous ceux qui la voient, et elle n'est changée en mal par personne [1]... »

« Vous êtes partout, Vérité éternelle, et du trône où vous présidez à toutes choses, vous répondez à tous ceux qui vous consultent, et vous leur répondez tout à la fois, quelque différentes que leurs consultations puissent être. Vous répondez toujours clairement, mais on ne vous entend pas toujours avec la même clarté. Chacun vous consulte sur ce qu'il lui plaît, mais vos réponses ne sont pas toujours conformes aux désirs et aux inclinations de chacun. Vos bons et fidèles serviteurs sont ceux qui, au lieu de vouloir que vous leur répondiez selon leurs désirs et leurs inclinations, ne cherchent qu'à les conformer à ce qu'il vous plaît de leur faire entendre [2]. »

Voilà le côté psychologique de la théorie des idées, celui que saint Augustin a développé avec le plus de prédilection et d'éloquence, léguant à saint Anselme, à Bossuet, à Malebranche, à Fénelon, tout un héritage de vérités sublimes et de traits admirables que ces grands esprits sauront accroître encore. Saint Augustin est plus sobre et

[1] *Du libre arbitre*, livre II, ch. 12. Comp. *Cité de Dieu*, livre X, ch. 2.

[2] *Confessions*, livre X, ch. 25.

plus court sur la théorie des idées considérée au point de vue ontologique, mais il n'est pas moins précis dans ses déclarations :

« ... Il n'y a pas, dit-il dans de la *Cité de Dieu*, il n'y a pas plusieurs sagesses, mais une seule, en qui se trouvent ces trésors immenses et infinis où sont les raisons invisibles et immuables de toutes les choses muables et visibles qu'elle a créées; car Dieu n'a rien fait sans connaissance, ce qui ne pourrait se dire avec justice du moindre artisan. Or, s'il a fait tout avec connaissance, il est hors de doute qu'il n'a fait que ce qu'il avait premièrement connu : d'où l'on peut tirer cette conclusion merveilleuse, mais véritable, que nous ne connaîtrions point ce monde, s'il n'était, au lieu qu'il ne pourrait être, si Dieu ne le connaissait[1]. »

Même doctrine dans les *Confessions*, où saint Augustin dit à Dieu :

« C'est parce que les choses que vous avez faites existent que nous les voyons; mais c'est parce que vous les voyez qu'elles existent[2]. »

« En vous, ô mon Dieu ! subsiste la cause stable et permanente de toutes les choses qui sont le plus sujettes à l'instabilité, l'origine immuable de toutes celles qui sont le plus sujettes au chan-

[1] *Cité de Dieu*, livre XI, ch. 10.
[2] *Confessions*, livre XIII, ch. 38.

gement, les idées et les raisons éternelles et vivantes de toutes celles qui ont le moins de durée et qui sont mêmes privées de vie et de raison [1]. »

Voici encore quelques passages tirés de divers écrits de saint Augustin, et qui réfléchissent manifestement l'idéalisme du *Timée :*

« Les idées sont les formes primordiales et comme les raisons immuables des choses; elles ne sont pas créées, elles sont éternelles et toujours les mêmes : elles sont contenues dans l'intelligence divine; et sans être sujettes à la naissance et à la mort, elles sont les types suivant lesquels est formé tout ce qui naît et meurt [2]. »

« Que si les raisons des choses à créer et des choses créées sont contenues dans l'intelligence divine, et s'il n'y a rien dans l'intelligence divine que d'éternel et d'immuable, les raisons des choses que Platon appelle des idées sont les vérités éternelles et immuables par la participation desquelles tout ce qui est est tel qu'il est [3].»

Nous venons de suivre saint Augustin s'élevant avec Platon sur les degrés de l'échelle dialectique. Il a fui le monde sensible pour rentrer dans son âme, et là, il a trouvé la raison qui, l'élevant au-dessus de lui-même, l'a conduit au monde idéal et à la vérité éternelle qui en est le centre. Le

[1] *Confessions*, livre I, ch. 6.
[2] *De quæstion. octog. trib.*, qu. 46.
[3] S. Aug. Opp., tome VI, p. 17.

voilà introduit dans cette science supérieure qui fournit leur principe à toutes les autres, je veux dire la science des choses divines, la métaphysique.

V

Accord de la philosophie platonicienne et du christianisme dans l'ordre des problèmes métaphysiques.

Le premier problème que la métaphysique se propose, c'est celui de l'existence de Dieu. Saint Augustin le résout en pur disciple de Platon. On peut faire d'excellents raisonnements pour confondre les athées, et Platon a parfaitement prouvé au dixième livre des *Lois* que l'athéisme est la négation du principe le plus simple et le plus évident de la raison, le principe de causalité; mais pour un vrai philosophe, l'existence de Dieu est une vérité si claire par elle-même qu'elle n'a pas besoin de démonstration. L'esprit, en effet, n'atteint pas Dieu comme la dernière conséquence de principes antérieurs. Il monte et s'élève à lui par un mouvement naturel et irrésistible, comme au principe de tous les principes.

Il y a pourtant deux degrés à distinguer dans ce mouvement ascendant de la raison : de même

que le soleil du monde visible nous apparaît d'abord comme le foyer de la lumière, Dieu est pour nous, à un premier titre, la vérité absolue, la vérité unique où toutes les vérités s'identifient, la raison universelle qui éclaire toutes les intelligences. Il est, dit Platon, le soleil du monde intelligible. Voilà son premier titre à nos adorations et à nos respects.

Mais le soleil matériel n'est pas seulement le foyer de la lumière; il est aussi la source de la chaleur et de la vie; de même Dieu n'est pas seulement le principe de l'intelligence et de l'intelligible, la raison et la vérité en soi; il est aussi le principe de l'être, l'idée des idées, l'unité absolue, le bien en soi, en un mot la dernière racine de tout ce qui est.

Nous avons vu saint Augustin, dans les *Confessions*, s'élever vers Dieu à titre de vérité éternelle et de Verbe incréé; dans la *Cité de Dieu*, il se place, avec Platon, à une hauteur plus sublime encore. Il démontre Dieu comme être des êtres, comme infiniment au-dessus des corps, au-dessus de l'âme, au-dessus de toutes les formes sensibles et intelligibles, en un mot, comme forme première et immuable de toute existence et de toute vie. Voici le chapitre tout entier, un des plus beaux de l'ouvrage, je parle de cette beauté sévère de la métaphysique, dont la précision et la vigueur sont les plus nobles attraits :

« Ces philosophes platoniciens [1], si justement supérieurs à tous les autres en gloire et en renommée, ont compris que nul corps n'est Dieu, et c'est pourquoi ils ont cherché Dieu au-dessus de tous les corps. Ils ont également compris que tout ce qui est muable n'est pas le Dieu suprême, et c'est pourquoi ils ont cherché le Dieu suprême au-dessus de toute âme et de tout esprit sujet au changement. Ils ont compris enfin qu'en tout être muable, la forme ou l'essence qui le fait ce qu'il est, quels que soient sa nature et ses modes, ne peut venir que de celui qui est en vérité, parce qu'il est immuablement. Si donc vous considérez tour à tour le monde entier avec ses figures, ses qualités, ses mouvements réguliers et ses éléments qui embrassent dans leur harmonie le ciel, la terre et tous les êtres corporels, puis l'âme en général, tant celle qui maintient les parties du corps et le nourrit, comme dans les arbres, que celle qui donne en outre le sentiment, comme dans les animaux, et celle qui ajoute au sentiment la pensée, comme dans les hommes, et celle enfin qui n'a pas besoin de la faculté nutritive, et se borne à maintenir, sentir et penser, comme chez les anges, rien de tout cela, corps ou âme, ne peut tenir l'être que de celui qui est; car en lui, être n'est pas une chose,

[1] *Cité de Dieu,* livre VIII, ch. 6.

et vivre une autre, comme s'il pouvait être sans être vivant; et de même, la vie n'est pas en lui une chose et la pensée une autre, comme s'il pouvait vivre et vivre sans penser, et enfin la pensée en lui n'est pas une chose et le bonheur une autre, comme s'il pouvait penser et ne pas être heureux; mais pour lui, vivre, penser, être heureux, c'est simplement être. Or, ayant compris cette immutabilité et cette simplicité parfaites, les platoniciens ont vu que toutes les choses tiennent l'être de Dieu et que Dieu ne le tient d'aucun. Tout ce qui est, en effet, est corps ou âme, et il vaut mieux être âme que corps; de plus, la forme du corps est sensible, celle de l'âme est intelligible; d'où ils ont conclu que la forme intelligible est supérieure à la forme sensible. Il faut entendre par sensible ce qui peut être saisi par la vue et le tact corporels, par intelligible, ce qui peut être atteint par le regard de l'âme. La beauté corporelle, en effet, soit qu'elle consiste dans l'état extérieur d'un corps, dans sa figure par exemple, soit dans son mouvement, comme cela se rencontre en musique, a pour véritable juge l'esprit. Or, cela serait impossible, s'il n'y avait point dans l'esprit une forme supérieure, indépendante de la grandeur, de la masse, du bruit des sons, de l'espace et du temps. Admettez maintenant que cette forme ne soit pas muable, comment tel homme jugerait-il mieux

que tel autre des choses sensibles, le plus vif d'esprit mieux que le plus lent, le savant mieux que l'ignorant, l'homme exercé mieux que l'inculte, la même personne une fois cultivée mieux qu'avant de l'être ? Or, ce qui est susceptible de plus et de moins est muable; d'où ces savants et pénétrants philosophes, qui avaient fort approfondi ces matières, ont conclu avec raison que la forme première ne pouvait se rencontrer dans des êtres convaincus de mutabilité. Voyant donc que le corps et l'âme ont des formes plus ou moins belles et excellentes, et que, s'ils n'avaient point de forme, ils n'auraient point d'être, ils ont compris qu'il y a un être où se trouve la forme première et immuable, laquelle, à ce titre, n'est comparable avec aucune autre; par suite, que là est le principe des choses, qui n'est fait par rien et par qui tout est fait. Et c'est ainsi que ce qui est connu de Dieu, Dieu lui-même l'a manifesté à ces philosophes, depuis que les profondeurs invisibles de son essence, sa vertu créatrice et sa divinité éternelle sont devenues visibles par ses ouvrages (Saint Paul, *Rom.* I, 19, 20). »

Dieu est donc tout ensemble le principe de la vérité et le principe de l'être, l'unité primitive rendue visible à elle-même et à toute intelligence par cette splendeur de la raison éternelle qui est le caractère de son essence.

Mais pourquoi ce Dieu qui se manifeste éternel-

lement à lui-même dans la lumière intérieure de son Verbe, s'est-il manifesté au dehors? pourquoi cet être parfait, qui se suffit en soi, est-il sorti de soi pour produire l'univers? Est-ce par caprice et au hasard? est-ce par une nécessité inhérente à sa nature? est-ce par un acte de sa volonté? On comprend aisément que Platon et saint Augustin ne pouvaient admettre en Dieu soit le caprice et le hasard, soit l'indigence et la nécessité, sans se donner à eux-mêmes un complet démenti, sans briser de leurs propres mains tout l'ouvrage de leur métaphysique. Le caprice et le hasard se laissent rencontrer dans des êtres imparfaits et misérables comme l'homme, et encore sont-ils assujettis à de secrètes lois; mais, en Dieu, dans l'être immuable, caprice et hasard sont des mots vides de sens. Dieu aurait-il besoin de ses créatures, et obéirait-il en créant à la nécessité de compléter son être et sa vie? Mais Dieu est parfait, Dieu se connaît et se possède lui-même. Il renferme en son être les éléments d'une vie heureuse et d'une félicité accomplie. Si donc Dieu devient fécond, s'il veut être Père, s'il veut communiquer l'être et la vie, c'est que Dieu est bon. Il n'est pas seulement l'être parfait et la parfaite intelligence, il est la bonté même. Écoutons tour à tour Platon et saint Augustin :

«Disons la cause qui a porté le suprême Ordonnateur à produire et à composer cet univers. Il

était bon, et celui qui est bon n'a aucune espèce d'envie. Exempt d'envie, il a voulu que toutes choses fussent autant que possible semblables à lui-même. Quiconque, instruit par des hommes sages, admettra ceci comme la raison principale de l'origine et de la formation du monde sera dans le vrai [1]. »

Saint Augustin souscrit sans réserve à cette explication du pourquoi de la création, et il recueille avec sympathie, en l'interprétant comme un vrai philosophe, cette image touchante et sublime que Platon nous présente de Dieu, quand il nous dépeint le Père du monde tressaillant de joie au spectacle de son œuvre en mouvement et vivante [2]. Saint Augustin reconnaît à ce trait le Dieu de la *Genèse*, et il explique avec force, contre une fausse théologie, les paroles tant controversées de la Bible : «Et Dieu vit que cela était bon.»

«En quel sens, dit-il, entendre ces paroles, qui sont répétées après chaque création nouvelle : *Dieu vit que cela était bon*, sinon comme une approbation que Dieu donne à son ouvrage, fait selon les règles d'un art qui n'est autre que sa sagesse ? En effet, Dieu n'apprit pas que son ouvrage était bon, après l'avoir fait, puisqu'il ne l'aurait pas fait, s'il ne l'avait connu bon avant que de le faire. Lors donc qu'il dit : Cela était bon, il ne

[1] *Timée*, trad. de M. Cousin, tome XI, p. 110.
[2] Même ouvrage, p. 129 et 130.

l'apprend pas, il l'enseigne. Platon est allé plus loin, quand il a dit que Dieu fut transporté de joie après avoir achevé le monde. Certes, Platon était trop sage pour croire que la nouveauté de la création eût ajouté à la félicité divine; mais il a voulu faire entendre que l'ouvrage qui avait plu à Dieu avant que de le faire, lui avait plu aussi lorsqu'il fut fait. Ce n'est pas que la science de Dieu éprouve aucune variation et qu'il connaisse de plusieurs façons diverses ce qui est, ce qui a été et ce qui sera. La connaissance qu'il a du présent, du passé et de l'avenir, n'a rien de commun avec la nôtre. Prévoir, voir, revoir, pour lui, c'est tout un. Il ne passe pas comme nous d'une chose à une autre en changeant de pensée, mais il contemple toutes choses d'un regard immuable. Ce qui est actuellement, ce qui n'est pas encore, ce qui n'est plus, sa présence stable et éternelle embrasse tout. Et il ne voit pas autrement des yeux, autrement de l'esprit, parce qu'il n'est pas composé de corps et d'âme; il ne fait pas aujourd'hui autrement qu'il ne faisait hier ou qu'il ne fera demain, parce que sa connaissance ne change pas, comme la nôtre, selon les différences de temps. C'est de lui qu'il est dit : « qu'il ne reçoit de changement ni d'ombre par aucune révolution (*Jacobi*, I, 17) » ; car il ne passe point d'une pensée à une autre, lui dont le regard incorporel embrasse tous les objets

comme simultanés. Il connaît le temps d'une connaissance indépendante du temps, comme il meut les choses temporelles sans subir aucun mouvement temporel. Il a donc vu que ce qu'il avait fait était bon là même où il avait vu qu'il était bon de le faire, et, en regardant son ouvrage accompli, il n'a pas doublé ou accru sa connaissance, comme si elle eût été moindre auparavant, lui dont l'ouvrage n'aurait pas toute sa perfection, si l'accomplissement de sa volonté pouvait ajouter quelque chose à la perfection de sa connaissance. C'est pourquoi, s'il n'eût été question que de nous apprendre quel est l'auteur de la lumière, il aurait suffi de dire : Dieu fit la lumière ; ou si l'Écriture eût voulu nous faire savoir en outre par quel moyen il l'a faite, c'eût été assez de ces paroles : Dieu dit que la lumière soit faite, et la lumière fut faite ; car nous aurions su de la sorte non-seulement que Dieu a fait la lumière, mais qu'il l'a faite par sa parole. Mais comme il était important de nous apprendre trois choses touchant la créature : qui l'a faite, par quel moyen, et pourquoi elle a été faite, l'Écriture a marqué tout cela en disant : « Dieu dit : que la lumière soit faite, et la lumière fut faite, et Dieu vit que la lumière était bonne. » Ainsi c'est Dieu qui a fait toutes choses ; c'est par sa parole qu'il les a faites, et il les a faites parce qu'elles sont bonnes. Il n'y a point

de plus excellent ouvrier que Dieu, ni d'art plus efficace que sa parole, ni de meilleure raison de la création que celle-ci : une œuvre bonne a été produite par un bon ouvrier. Platon apporte aussi cette même raison de la création du monde, et dit qu'il était juste qu'une œuvre bonne fût produite par un Dieu bon ; soit qu'il ait lu cela dans nos livres[1], soit qu'il l'ait appris de ceux qui l'y avaient lu, soit que la force de son génie l'ait élevé de la connaissance des ouvrages visibles de Dieu à celle de ses grandeurs invisibles, soit enfin qu'il ait été instruit par ceux qui étaient parvenus à ces hautes vérités[2]. »

Saint Augustin est si pleinement satisfait de cette explication platonicienne du pourquoi de la création, qu'il ne peut comprendre que certains théologiens, notamment Origène, osent la répudier. Il les réfute avec une vivacité extrême, et, pour achever de les réduire au silence, il leur demande si refuser de voir dans la sagesse et dans la bonté de Dieu la raison dernière de la création, ce n'est pas méconnaître le Dieu du christianisme, Dieu triple et un, qui agit nécessairement selon

[1] Voyez un autre passage fort considérable de la *Cité de Dieu* (livre VIII, ch. 11 et 12), où saint Augustin reconnaît loyalement qu'il s'est trompé en supposant que Platon a pu connaître la Bible, soit par un prétendu commerce avec Jérémie, soit par la lecture de la version des Septante.

[2] *Cité de Dieu*, livre XI, ch. 21.

ce qu'il est, c'est-à-dire tout à la fois comme essence, comme intelligence et comme amour. Et en effet, dit-il, « lorsqu'à cette triple question : qui a fait le monde? par quel moyen ? pour quelle fin? on fait cette triple réponse : Dieu, par son Verbe, pour le bien, n'y a-t-il pas dans les mystiques profondeurs de ces vérités une manifestation de la Trinité divine, Père, Fils et Saint-Esprit[1] ? »

Ici se pose une question nouvelle et pleine de périls, qui a souvent assiégé l'esprit de saint Augustin, et dont il a donné dans les *Confessions* et la *Cité de Dieu* une solution très-remarquable : c'est la question de l'éternité de la création.

Quand il expliquait si bien tout à l'heure comment Dieu a nécessairement dû connaître ses créatures avant de les produire, saint Augustin a rencontré une difficulté qu'il n'a pas résolue, et la voici : se peut-il concevoir qu'il y ait en Dieu, être éternel et immuable, un avant et un après? Saint Augustin a montré avec force que l'intelligence de Dieu, comme son essence, est étrangère aux vicissitudes du temps, que pour lui, prévoir, voir, revoir, c'est tout un, et qu'il embrasse le présent, le passé et l'avenir d'un même regard immuable. Mais alors comment admettre que la création ait un commencement dans le temps,

[1] *Cité de Dieu*, même livre, ch. 23.

c'est-à-dire que Dieu ait passé à un certain moment du repos à l'action pour revenir ensuite au repos. N'est-ce pas le concevoir comme un être sujet au changement? n'est-ce pas assimiler son activité à notre effort laborieux et rabaisser jusqu'à la créature la majesté avilie de l'éternel créateur?

Il n'y a pas de problème plus difficile en métaphysique; il n'y en a pas auquel saint Augustin ait plus réfléchi, et c'est pourquoi, sans s'écarter de son guide ordinaire, Platon, il a su laisser ici la vive empreinte de son propre génie.

Méditez tour à tour avec saint Augustin les deux alternatives que présente ce problème à la raison, d'une part: un Dieu éternel et immuable qui, à un moment déterminé, entre en action pour produire ce qui n'existait pas auparavant; de l'autre, un monde qui a toujours existé, une chaîne de siècles qui n'a pas de premier anneau, une création coéternelle au créateur, plus vous y penserez et plus votre esprit s'épouvantera d'être forcé de choisir entre deux conceptions qui paraissent également hérissées de difficultés insolubles. J'ose dire qu'il n'y a pas un philosophe qui n'ait cru, au moins par instants, ce qu'Emmanuel Kant a systématiquement professé, savoir que le problème de l'éternité de la création renferme une de ces antinomies qui seront toujours l'écueil de la métaphysique.

Saint Augustin a parfaitement connu les difficultés et les périls de chacune des deux alternatives contraires. — On demande quelquefois, dit-il [1], ce que Dieu faisait avant de faire le ciel et la terre? La question est très-sérieuse et je n'imiterai pas celui qui, n'ayant rien à répondre, se tira d'affaire par cette plaisanterie que Dieu, avant de créer le monde, s'occupait à préparer des châtiments pour les esprits trop curieux. Le mot est plus ou moins piquant, mais la question subsiste. A mesure qu'on pense davantage à Dieu, on reconnaît mieux qu'un des caractères les plus essentiels de sa nature, c'est l'immutabilité. Par là il se distingue profondément de tout ce qui n'est pas lui. Parfait en soi et se suffisant pleinement à soi-même, il n'y a en son être ni variation, ni changement. Passer du repos à l'action, et de l'action au repos, c'est le propre d'une nature imparfaite qui tend avec effort vers une perfection plus grande, se fatigue et reprend haleine pour recommencer. En Dieu, rien de semblable : sa volonté doit être immuable comme son essence, et au lieu de se répandre comme la nôtre en une série d'efforts successifs, elle se concentre en un acte simple, unique, éternel.

Dès lors, poursuit le théologien philosophe, quand il est dit que Dieu se reposa le septième

[1] *Confessions*, livre XI, ch. 12.

jour, il ne faut voir là qu'une expression humaine et symbolique[1]. De même, les jours de la création marquent la hiérarchie des êtres et les époques successives de leur apparition sur la face du monde; mais l'action de Dieu ne se décompose pas en époques. Elle est une, puisqu'elle est parfaite. Comment donc se peut-il comprendre que, pendant une suite infinie de siècles, Dieu n'ait pas agi ?

Ici saint Augustin rencontre les philosophes de l'école d'Alexandrie, les Plotin, les Porphyre, les Jamblique, qui, pénétrés du principe de l'immutabilité divine, en avaient déduit l'éternité de la création. Saint Augustin ne peut consentir à s'associer à une telle doctrine, mais il est trop pénétrant et trop loyal pour la confondre avec celle des matérialistes épicuriens qui soutenaient que les formes seules du monde changent, mais que la matière, les atomes, existent éternellement et par eux-mêmes. Pour ces philosophes, le monde est incréé, il n'y a pas de créateur; la question de la création n'existe pas. L'erreur des philosophes d'Alexandrie est d'un ordre plus relevé : ils admettent que le monde ne se suffit pas à lui-même et qu'il est l'ouvrage de Dieu; seulement, ils refusent de croire que le monde ait commencé et voient en lui la manifestation éternelle de l'éternelle Activité.

[1] *Cité de Dieu*, livre XI, ch. 8 et 31.

Saint Augustin ne consent pas à discuter longuement avec les disciples d'Épicure : « ... Sans invoquer, dit-il, les témoignages des prophètes, le monde même proclame en silence, par ses révolutions si régulières et par la beauté de toutes les choses visibles, qu'il a été créé et qu'il n'a pu l'être que par un Dieu dont la grandeur et la beauté sont invisibles et ineffables. » Voilà pour les matérialistes; mais, ajoute saint Augustin, « quant à ceux qui, tout en avouant que le monde est l'ouvrage de Dieu, ne veulent pas lui reconnaître un commencement de durée, mais un simple commencement de création, ce qui se terminerait à dire d'une façon presque inintelligible que le monde a toujours été fait, ils semblent, à la vérité, mettre par là Dieu à couvert d'une témérité fortuite, et empêcher qu'on ne croie qu'il ne lui soit venu tout d'un coup quelque chose en l'esprit qu'il n'avait pas auparavant, c'est-à-dire une volonté muable de créer le monde, à lui, qui est incapable de tout changement; mais je ne vois pas comment cette opinion peut subsister à d'autres égards [1]. »

En effet, suivez l'enchaînement nécessaire des conséquences : si vous admettez que le monde est infini quant à la durée, il faudra nécessairement admettre qu'il est infini quant à l'étendue. Au-

[1] *Cité de Dieu*, livre XI, ch. 4.

trement, on vous demandera pourquoi Dieu n'a rien créé dans ces espaces immenses que l'esprit conçoit au delà de tout univers fini, tout comme les Alexandrins demandaient tout à l'heure à ceux qui font le monde fini quant à la durée, pourquoi Dieu n'a rien fait pendant cette suite de siècles que l'esprit conçoit au delà de toute durée déterminée.

Voilà donc le monde infini selon la durée et selon l'étendue. N'est-ce pas le faire indépendant de Dieu? n'est-ce pas rendre Dieu inutile en divinisant l'univers?

Telles sont les difficultés qui semblent inséparables de chacune des deux alternatives du problème de la création : la raison ne peut se satisfaire ni d'un monde coéternel à Dieu, ni d'un Dieu qui ait créé le monde dans le temps.

Pour dénouer, s'il est possible, ce nœud inextricable, il n'y a qu'un moyen, c'est d'approfondir les notions de l'éternité et du temps. Aussi saint Augustin s'y applique-t-il avec ardeur, et nous allons le voir déployer en ces difficiles recherches une finesse et une pénétration d'analyse tout à fait supérieures.

La notion du temps, dit-il, est une des plus familières. Elle revient sans cesse dans nos discours. Nul homme, si grossier qu'il soit, qui ne comprenne ce que c'est qu'une durée plus ou moins longue, un siècle, un jour, un instant. Qu'est-ce

donc que le temps et la durée? rien de plus difficile à définir.

Le temps a trois modes : le présent, le passé et l'avenir. Or le passé, c'est ce qui n'est plus, et l'avenir ce qui n'est pas encore ; le présent seul paraît avoir un être positif. Mais qu'est-ce que le présent? est-ce un siècle, une année, un jour, une heure? une heure, en effet, c'est déjà un espace de temps qui se décompose en parties, les unes passées qui ne sont plus, les autres futures qui ne sont pas encore. Comment saisir, comment définir cette portion indivisible qui constitue le présent? Chose singulière, le présent seul existe effectivement, et à peine est-il qu'il n'est déjà plus. Resserré entre deux néants, celui du passé et celui de l'avenir, il n'a qu'un être fugitif et insaisissable[1].

On dit que le temps, c'est le mouvement des sphères célestes. Et sans doute, ce mouvement nous aide à diviser et à mesurer le temps, mais il ne le constitue pas. Que les astres cessent leur mouvement, pourvu que l'humble roue du potier continue le sien, elle me donnera l'idée du temps[2].

Dira-t-on que le temps, c'est en général le mouvement des corps? Mais le mouvement des corps se fait dans le temps ; il ne constitue pas le

[1] *Confessions*, livre XI, ch. 14-17.
[2] Livre XI, ch. 23.

temps, il le suppose. C'est à l'aide du temps que je mesure le mouvement des corps, que je l'appelle lent ou rapide, égal ou inégal. J'ai donc une mesure du temps indépendante du mouvement corporel [1].

Pour comprendre le temps et sa mesure, il faut se dégager des impressions confuses des sens; il faut rentrer au fond de la conscience :

« C'est en toi-même, ô mon esprit, que je mesure le temps. Ne me demande pas encore comment cela se fait, et prends garde de ne pas t'étourdir par le bruit des opinions et des préjugés. Oui, c'est en toi-même que je mesure le temps, et ce que je mesure à proprement parler, c'est l'impression que les choses font en toi, lorsqu'elles sont présentes et qui y subsiste après qu'elles sont passées. C'est cette impression même, qui m'est encore présente, que je mesure, et non pas ce qui l'a produite et qui est déjà passé. Voilà donc ce que je mesure, quand je mesure le temps; c'est cela même, et c'est cela seul, ou il n'est point vrai que je mesure le temps [2]. »

C'est donc, si j'entends bien saint Augustin, dans la conscience et à l'aide de la mémoire que nous trouvons la première notion de la durée. L'esprit lui-même en est le type et la mesure, et c'est en ajoutant à la conscience de sa vie pré-

[1] Même livre, ch. 25.
[2] Livre XI, ch. 27.

sente le souvenir de sa vie passée et la prévision de sa vie future qu'il forme l'idée du temps.

Il y a, dit saint Augustin, trois actes simultanés de l'esprit : l'attention, l'attente et le souvenir ; l'esprit attend l'avenir, saisit le présent et se souvient du passé, *et expectat*, *et attendit*, *et meminit*. Par l'attente, l'avenir devient présent à l'esprit; le souvenir rend présentes les choses écoulées, et par l'attention, l'esprit donne en quelque sorte de l'étendue et de la fixité à l'insaisissable présent [1].

Quel est le résultat de cette fine et ingénieuse analyse où saint Augustin devance et égale les recherches les plus profondes de la psychologie moderne [2]? C'est que si le temps n'est pas le mouvement des corps en général, ni plus généralement encore le changement des choses créées, le temps toutefois suppose le changement. Ce n'est point sans doute par les sens extérieurs que nous acquérons la notion du temps, mais par le sens intime, et c'est l'esprit, le moi, qui est pour nous le modèle primitif de la chose qui dure; mais l'esprit, tout supérieur qu'il est au corps, l'esprit est chose créée, chose changeante. Il s'écoule sans cesse ; du présent qui passe et s'engloutit

[1] Même livre, ch. 28.

[2] Voyez les admirables fragments de M. Royer-Collard sur la notion de la durée (publiés par M. Jouffroy dans le tome IV de sa traduction des œuvres de Thomas Reid).

dans le passé, il va vers un avenir qui bientôt s'effacera à son tour. Il en est ainsi de tous les êtres, et même des anges. Saint Augustin, dans les *Confessions*, avait admis que la nature angélique, bien que faite de rien, est unie à Dieu d'une façon si parfaite que l'acte simple de cette union échappe à la loi du temps[1]. Mais des réflexions nouvelles modifièrent sa pensée, et dans la *Cité de Dieu*, ouvrage de sa pleine maturité, il déclare que les anges eux-mêmes, malgré la perfection de leur vie heureuse au sein de Dieu, restent sujets au changement et aux vicissitudes du présent, du passé et de l'avenir[2].

Dieu seul est éternel, parce que Dieu seul est immuable, parce que Dieu seul est incréé, parce que Dieu seul est Dieu. Et comment y aurait-il en Dieu écoulement de durée, puisque son être simple et parfait subsiste toujours identique à soi ?

« Toutes vos années, ô mon Dieu, ne sont qu'un seul jour ; ce n'est point une suite de plusieurs jours, mais un aujourd'hui perpétuel qui ne passe point pour faire place au lendemain et qui n'a point eu d'hier à qui il ait succédé, et cet aujourd'hui, c'est l'éternité[3]. »

Qui ne reconnaît en ces paroles l'écho affaibli, mais fidèle, de ces grands passages du *Timée :*

[1] *Confessions*, livre XII, ch. 11-15.
[2] *Cité de Dieu*, livre XI, ch. 15.
[3] *Confessions*, livre XI, ch. 4.

« Dieu résolut de faire une image mobile de l'éternité, et par la disposition qu'il mit entre toutes les parties de l'univers, il fit de l'éternité qui repose dans l'unité, cette image éternelle, mais divisible, que nous appelons le temps. Avec le monde, naquirent les jours, les nuits, les mois et les années qui n'existaient point auparavant. Ce ne sont là que les parties du temps ; le passé, le futur en sont des formes passagères que, dans notre ignorance, nous transportons mal à propos à la substance éternelle ; car nous avons l'habitude de dire : elle fut, elle est et sera ; elle est, voilà ce qu'il faut dire en vérité. Le passé et le futur ne conviennent qu'à la génération qui se succède dans le temps, car ce sont là des mouvements ; mais la substance éternelle, toujours la même et immuable, ne peut devenir ni plus vieille, ni plus jeune, de même qu'elle n'est, ne fut, ni ne sera jamais dans le temps. Elle n'est sujette à aucun des accidents que la génération impose aux choses sensibles, à ces formes du temps qui imite l'éternité et se meut dans un cercle nommé par le nombre [1]. »

Voilà donc, suivant Platon et saint Augustin, voilà les vraies notions du temps et de l'éternité : l'éternité est l'attribut incommunicable de Dieu, le temps, la loi de toutes les créatures ; l'éter-

[1] Platon, *Timée*, trad. fr., tome XII, p. 130.

nité est immuable et simple, le temps est mobile et divisible.

Revenons maintenant au problème de la création, et peut-être, à la lumière de ces notions mieux démêlées, y verrons-nous un peu plus clair.

Si le temps suppose le changement, et si le changement suppose des êtres changeants, des créatures, dont les états successifs donnent naissance au présent, au passé et à l'avenir, il suit de là qu'en détruisant par la pensée toute créature, du même coup vous supprimez le temps. Dès lors se représenter un certain temps qui a précédé le monde, c'est-à-dire qui a existé avant l'ensemble des créatures, c'est une idée contradictoire; demander ce que Dieu faisait avant la création du monde, c'est une question insensée, puisque ces mots : avant le monde, supposent un temps antérieur au monde, c'est-à-dire un temps indépendant de toute créature et de tout changement, c'est-à-dire un temps vide, un temps où il n'y avait ni présent, ni passé, ni avenir, ce qui est une palpable contradiction. De même dire que le monde et le temps sont coéternels à Dieu, c'est se servir d'un langage inintelligible, car entre le monde et le temps, qui par leur nature changent et s'écoulent, et Dieu dont l'être est immuable, il y a radicale opposition[1].

[1] *Confessions*, livre XI, ch. 13.

Il faut donc dire avec Platon que le monde et le temps ont été créés ensemble par l'ouvrier éternel. Dieu précède le monde, non d'une priorité de temps, car alors il lui serait analogue, mais d'une priorité de nature et d'essence [1].

Ici saint Augustin se fait une objection : comment Dieu a-t-il toujours été Seigneur, c'est-à-dire comment Dieu a-t-il toujours été adoré, s'il n'y a pas toujours eu des créatures?

Saint Augustin ne peut consentir à abandonner ce principe que Dieu a toujours eu la qualité de Seigneur et qu'il a toujours été adoré. S'il en était autrement, en effet, la qualité de Seigneur serait donc une nouveauté en Dieu, au moment où il commencerait à être adoré. Mais, d'un autre côté, admettra-t-on que le genre humain ait toujours existé? Évidemment nul chrétien ne l'admettra, et d'ailleurs, autorité à part, la raison est d'accord avec la *Genèse* pour renverser cette hypothèse de certains philosophes qui admettaient je ne sais quelles révolutions de siècles reproduisant et ramenant sans cesse les mêmes êtres, le genre humain comme tout le reste [2].

La raison et la foi reconnaissent donc qu'il y a un premier homme, bien que cette apparition d'un être nouveau dans le temps renferme un mystère profond et soit bien difficile à concilier

[1] Même ouvrage, livre XII, ch. 29.
[2] *Cité de Dieu*, livre XII, ch. 13.

avec l'unité de l'acte créateur et l'immutabilité absolue de la volonté divine [1].

Or, si l'homme est nouveau sur la terre, comment Dieu, avant la formation de l'homme, pouvait-il être Seigneur? il était adoré par les anges, répond saint Augustin. Mais alors revient cette difficulté : les anges ont donc toujours existé, et, s'il en est ainsi, comment ne sont-ils point coéternels à Dieu?

« Que répondre à cela, dit saint Augustin? Alléguerons-nous que les anges ont toujours été parce qu'ils ont été en tout temps, ayant été faits avec le temps ou le temps avec eux, et ajouterons-nous que néanmoins ils ont été créés? Aussi bien, on ne saurait nier que le temps lui-même n'ait été créé; et cependant personne ne doute que le temps n'ait été en tout temps, puisque, s'il en était autrement, il faudrait croire qu'il y a eu un temps où il n'y avait point de temps; mais il n'est personne d'assez extravagant pour avancer pareille chose. Nous pouvons fort bien dire : Il y avait un temps où Rome n'était point; il y avait un temps où Abraham n'était point; il y avait un temps où l'homme n'était point. Mais dire qu'il y avait un temps où il n'y avait point de temps, c'est comme si l'on disait : il y avait un homme, quand il n'y avait aucun homme,

[1] Même livre, ch. 12 et 14.

ou : le monde était, quand il n'y avait pas de monde, ce qui est absurde. Si on ne parlait pas d'un seul et même objet, alors, sans doute, on pourrait dire : il y avait un certain homme alors que tel autre homme n'était pas, et pareillement : en tel temps et tel siècle, tel autre temps, tel autre siècle n'était pas; mais dire : il y a eu un temps où il n'y avait pas de temps, c'est, je le répète, ce que l'homme le plus fou n'oserait faire. Si donc il est vrai que le temps a été créé, tout en ayant toujours été, parce que le temps a nécessairement été de tout temps, on doit aussi reconnaître qu'il ne s'ensuit pas de ce que les anges ont toujours été, qu'ils n'aient point été créés. Car si l'on dit qu'ils ont toujours été, c'est qu'ils ont été en tout temps, et s'ils ont été en tout temps, c'est que le temps n'a pu être sans eux. En effet, il ne peut y avoir de temps où il n'y a point de créature dont les mouvements successifs forment le temps, et conséquemment, encore qu'ils aient toujours été, ils ne laissent pas d'avoir été créés et ne sont point pour cela coéternels à Dieu. Dieu a toujours été par une éternité immuable, au lieu que les anges n'ont toujours été que parce que le temps n'a pu être sans eux. Or, comme le temps passe par sa mobilité naturelle, il ne peut égaler une éternité immuable. C'est pourquoi, bien que leur immortalité ne s'écoule pas dans le temps, bien

qu'elle ne soit ni passée, comme si elle n'était plus, ni future, comme si elle n'était pas encore, néanmoins leurs mouvements qui composent le temps vont du futur au passé, et, partant, ne sont point coéternels à Dieu, qui n'admet ni passé, ni futur, dans son immuable essence. »

Voici donc la conclusion de saint Augustin : «De cette manière, si Dieu a toujours été Seigneur, il a toujours eu des créatures qui lui ont été assujetties et qui n'ont pas été engendrées de sa substance, mais qu'il a tirées du néant, et qui, par conséquent, ne lui sont pas coéternelles. *Il était avant elles, quoiqu'il n'ait jamais été sans elles, parce qu'il ne les a pas précédées par un intervalle de temps, mais par une éternité fixe.* »

C'est ainsi que saint Augustin a résolu le problème de l'éternité de la création. Est-il parvenu à concilier l'éternité de l'action créatrice avec la dépendance des choses créées ? a-t-il par avance désarmé la dialectique de Kant ? nous n'oserions pas l'affirmer; mais ce qui nous semble incontestable, c'est qu'il a touché d'une main délicate et hardie un des plus profonds mystères de l'esprit humain, et qu'à tous ses titres de gloire il en faut ajouter un nouveau, celui de psychologue ingénieux et d'éminent métaphysicien.

Il nous reste, pour compléter l'exposition de sa théodicée, à indiquer d'une manière générale le principe de son optimisme.

Si Dieu est par essence le Bien, s'il crée le monde par bonté, après que sa sagesse éternelle lui a représenté idéalement le monde comme une expression fidèle de ses perfections, il s'ensuit que le monde est essentiellement bon et que le mal ne peut avoir d'existence absolue :

« Celui qui est parfait en bonté, dit Platon, n'a pu et ne peut rien faire qui ne soit très-bon. Il trouva que de toutes les choses visibles il ne pouvait absolument tirer aucun ouvrage qui fut plus beau qu'un être intelligent, et que, dans aucun être intelligent, il ne pouvait y avoir d'intelligence sans âme. En conséquence, il mit l'intelligence dans l'âme et l'âme dans le corps, et il organisa l'univers de manière à ce qu'il fût par sa constitution l'ouvrage le plus beau et le plus parfait [1]. »

Même doctrine, même langage dans le dixième livre des *Lois :* « Le roi du monde a imaginé dans la distribution de chaque partie le système qu'il a jugé le plus facile et le meilleur, afin que le bien eût le dessus et le mal le dessous dans l'univers. C'est par rapport à cette vue du tout qu'il fait la combinaison générale des places et des lieux que chaque être doit prendre et occuper d'après ses qualités distinctives [2].

[1] Platon, *Timée*, trad. fr., tome XII, p. 119, 120.

[2] *Lois*, livre X, trad. fr., tome VIII, p. 265.

Si, dans ce beau passage, Platon parle du mal, il n'entend pas un mal effectif et absolu, mais un mal purement relatif. Car c'est sa doctrine partout déclarée et qui s'est transmise à toute son école que le bien seul est positif, tandis que le mal n'existe que négativement.

Saint Augustin est encore ici tout pénétré de Platon, et on sent qu'il s'estime heureux de concilier sans violence les inspirations révérées du grand philosophe avec la doctrine expresse du christianisme :

« Il n'y a, dit-il, aucune nature mauvaise et le mal n'est qu'une privation du bien ; mais depuis les choses de la terre jusqu'à celles du ciel, depuis les visibles jusqu'aux invisibles, il en est qui sont meilleures les unes que les autres, et leur existence à toutes tient essentiellement à leur inégalité. Or, Dieu n'est pas moins grand dans les petites choses que dans les grandes ; car il ne faut pas mesurer les petites par leur grandeur naturelle, qui est presque nulle, mais par la sagesse de leur auteur. C'est ainsi qu'en rasant un sourcil à un homme, on ôterait fort peu de son corps, mais on ôterait beaucoup de sa beauté, parce que la beauté du corps ne consiste pas dans la grandeur de ses membres, mais dans leur proportion[1]. »

[1] *Cité de Dieu*, livre XI, ch. 22.

L'homme a coutume de juger les choses par rapport à lui, et alors il trouve dans l'univers une foule de choses mauvaises :

« On ne remarque pas combien ces choses sont excellentes dans leur essence et dans la place qu'elles occupent, avec quel art admirable elles sont ordonnées, à quel point elles contribuent, chacune en particulier, à la beauté de l'univers et quels avantages elles nous apportent, quand nous savons en bien user; en sorte que les poisons même deviennent des remèdes, étant employés à propos, et qu'au contraire les choses qui nous flattent le plus, comme la lumière, le boire et le manger, sont nuisibles par l'usage qu'on en fait. La divine Providence nous avertit par là de ne pas blâmer témérairement ses ouvrages, mais d'en rechercher soigneusement l'utilité, et lorsque notre intelligence se trouve en défaut, de croire que ces choses sont cachées comme l'étaient plusieurs autres que nous avons eu peine à découvrir. Si Dieu permet qu'elles soient cachées, c'est pour exercer notre humilité et pour abaisser notre orgueil [1].

« Condamner les défauts des bêtes, des arbres et des autres choses muables et mortelles, privées d'intelligence, de sentiment ou de vie, sous prétexte que ces défauts les rendent sujettes à se

[1] Même livre, même chapitre.

dissoudre et à se corrompre, c'est une absurdité ridicule. Ces créatures, en effet, ont reçu leur manière d'être de la volonté du Créateur, afin d'accomplir par leurs vicissitudes et leur succession cette beauté inférieure de l'univers qui est assortie dans son genre à tout le reste [1]. Il ne convenait pas que les choses de la terre fussent égales aux choses du ciel, et la supériorité de celles-ci n'était pas une raison de priver l'univers de celles-là. Lors donc que nous voyons certaines choses périr pour faire place à d'autres qui naissent, les plus faibles succomber sous les plus fortes, et les vaincues servir en se transformant aux qualités de celles qui triomphent, tout cela en son lieu et à son heure, c'est l'ordre des choses qui passent. Et si la beauté de cet ordre ne nous plaît pas, c'est que liés par notre condition mortelle à une partie de l'univers changeant, nous ne pouvons en sentir l'ensemble, où ces fragments qui nous blessent trouvent leur place, leur convenance et leur harmonie [2].

« Ainsi, toutes les natures, dès qu'elles sont, ont leur mode, leur espèce, leur harmonie intérieure, et partant sont bonnes. Et comme elles sont placées au rang qui leur convient selon l'ordre de la nature, elles s'y maintiennent. Celles

[1] Comp. Plotin, *Ennéades*, III, lib. II, cap. 11.
[2] *Cité de Dieu*, livre XII, ch. 4.

qui n'ont pas reçu un être permanent sont changées en mieux ou en pis, selon le besoin et le mouvement des natures supérieures où les absorbe la loi du Créateur, allànt ainsi vers la fin qui leur est assignée dans le gouvernement général de l'univers, de telle sorte toutefois que le dernier degré de dissolution des natures muables et visibles n'aille pas jusqu'à réduire l'être au néant et à empêcher ce qui n'est plus de servir de germe à ce qui va naître. S'il en est ainsi, Dieu qui est souverainement, et qui pour cette raison a fait toutes les essences, lesquelles ne peuvent être souverainement, puisqu'elles ne peuvent lui être égales, ayant été faites de rien, ni exister d'aucune façon s'il ne leur donne l'existence, Dieu, dis-je, ne doit être blâmé pour les défauts d'aucune des natures créées, et toutes au contraire doivent servir à l'honorer [1]. »

Reste à savoir maintenant quel est, dans cette harmonie universelle des choses, le rôle que la Providence a confié à l'homme. C'est l'objet d'une science nouvelle où saint Augustin va recueillir encore avec respect les inspirations de Platon.

[1] Même livre, ch. 5.

VI

Accord de la philosophie platonicienne et du christianisme dans l'ordre des problèmes moraux.

Le problème fondamental de la morale, c'est celui du souverain bien, en d'autres termes, de la fin dernière où l'homme doit diriger ses actions et ses désirs. Saint Augustin se montre ici fort sévère pour les philosophes en général, mais cette sévérité, dans son éxcès même, fait ressortir plus fortement l'adhésion expresse qu'il accorde aux principes moraux de Platon. Suivant lui, les autres philosophes ont échoué dans l'entreprise d'assigner la fin dernière de la destinée humaine; Platon seul y a réussi. Seul il a deviné l'énigme de la vie; seul il a enseigné de véritables vertus, de véritables devoirs; seul il a connu le souverain bien.

Saint Augustin emprunte à un livre, aujourd'hui perdu, de Varron[1], une classification plus subtile et plus bizarre que profonde des différents systèmes philosophiques touchant le souverain bien. Les uns, dit le docte ami de Cicéron, ont placé le souverain bien dans l'âme, comme,

[1] Il était intitulé *De Philosophia*. Voyez *Cité de Dieu*, livre XIX, ch. 1 et suiv.

par exemple, les Stoïciens; les autres, dans le corps, comme les Épicuriens; d'autres, comme les Péripatéticiens, dans l'âme et le corps réunis. — Jusque-là, tout est à merveille et cette première division est, j'en conviens, très-simple et très-juste; mais voici Varron qui s'amuse à décomposer chacune de ces écoles, toutes sérieuses et réelles, en une foule d'autres écoles purement possibles. Or, ces écoles de fantaisie se multipliant avec la diversité des points de vue, rien de plus aisé, après en avoir imaginé douze, que d'en créer vingt-quatre, quarante-huit, et ainsi de suite. C'est un jeu mathématique parfaitement arbitraire et puéril. Voilà comment Varron et saint Augustin sont parvenus à trouver ces fameuses deux cent quatre-vingt-huit sectes qui ont servi de prétexte à tant de belles déclamations sur la contradiction des systèmes philosophiques. La vérité est qu'on a combattu des fantômes. Car où aboutit cette distinction de deux cent quatre-vingt-huit systèmes sur le souverain bien? à reconnaître, non-seulement qu'elles sont purement possibles et n'ont qu'une existence abstraite, mais encore qu'elles s'appuient sur des différences insignifiantes ou sur de fausses distinctions. C'était bien la peine de multiplier ainsi à l'infini les systèmes pour revenir finalement au point d'où on était parti et pour dire que les Platoniciens étant mis à part, il y a trois

écoles de philosophie morale dans l'antiquité, savoir : l'épicurisme, qui tourne l'homme vers les biens du corps et la volupté, le stoïcisme, qui s'attache aux biens de l'âme et à la vertu, le péripatétisme, qui cherche un juste milieu entre ces deux extrêmes et s'efforce de réconcilier l'âme avec le corps, la vertu avec la volupté [1].

Saint Augustin est d'une sévérité excessive pour ces trois écoles, même pour l'école stoïcienne qui aurait pu, ce semble, trouver grâce aux yeux du moraliste chrétien en faveur de son mépris de la volupté et de sa généreuse aspiration vers la vie spirituelle. Mais non ; toutes ces écoles ont un commun défaut : c'est de chercher dans l'homme le souverain bien de l'homme, au lieu de le chercher au-dessus de lui. Et de la sorte, elles placent l'homme entre deux écueils, l'écueil de la dégradation extrême ou celui de l'extrême exaltation. Or, saint Augustin redoute la superbe des disciples de Zénon à l'égal de la molle apathie d'Épicure :

« Quelque heureux empire, dit-il, que l'âme semble avoir sur le corps et la raison sur les passions, si l'âme et la raison ne sont elles-mêmes soumises à Dieu et ne lui rendent le culte commandé par lui, cet empire n'existe pas dans sa vérité. C'est pourquoi les vertus que l'âme

[1] *Cité de Dieu*, livre XIX, ch. 2 et 3.

pense avoir, si elle ne les rapporte à Dieu, sont plutôt des vices que des vertus. Car, bien que plusieurs s'imaginent qu'elles sont des vertus véritables, quand elles se rapportent à elles-mêmes et n'ont qu'elles-mêmes pour fin, je dis que même alors elles sont pleines d'enflure et de superbe, et ainsi elles ne sont pas des vertus, mais des vices [1]. En effet, comme ce qui fait vivre le corps, n'est pas un corps, mais quelque chose au-dessus du corps; de même ce qui rend l'homme bienheureux ne vient pas de l'homme, mais est au-dessus de lui [2].»

Saint Augustin parcourt l'une après l'autre les quatre vertus que le stoïcisme enseignait, à l'exemple de l'école platonicienne : la Prudence, la Force, la Tempérance et la Justice, et il prouve avec une sagacité d'analyse et une véhémence admirables que ces nobles vertus, quand on les rapporte uniquement à l'homme, quand on ne les rattache pas à un principe supérieur de perfection et de félicité, sont des vertus fausses et stériles. Ce qui le choque par-dessus tout, c'est cette prétention énorme des stoïciens d'élever l'âme humaine à une hauteur où elle devienne insensible au mal :

«En vérité, dit-il, je ne puis assez m'étonner

[1] Comparez saint Augustin, aux livres XIII et XIV de son traité *De la Trinité* (XII, nn. 25, 26; XIV, n. 3).

[2] *Cité de Dieu*, livre XIX, ch. 25.

que les stoïciens aient la hardiesse de nier l'existence des maux de la vie, en même temps qu'ils prescrivent au sage, si ces maux arrivent à un tel point qu'il ne puisse ou ne doive pas les souffrir, de se donner la mort, de sortir de la vie. Cependant telle est la stupidité où l'orgueil fait tomber ces philosophes qui veulent trouver en cette vie et en eux-mêmes le principe de leur félicité, qu'ils n'ont point de honte de dire que leur sage, celui dont ils tracent le fantastique idéal, est toujours heureux, devint-il aveugle, sourd, muet, impotent, affligé des plus cruelles douleurs et de celles-là même qui l'obligent à se donner la mort. O la vie heureuse, qui, pour cesser d'être, cherche le secours de la mort! Si elle est heureuse, que n'y demeure-t-on? Et si on la fuit à cause des maux qui l'affligent, comment est-elle bienheureuse? Se peut-il faire qu'on n'appelle point mal ce qui triomphe du courage même, ce qui ne l'oblige pas seulement à se rendre, mais le porte encore à ce délire de regarder comme heureuse une vie que l'on doit fuir? Qui est assez aveugle pour ne pas voir que, si on doit la fuir, c'est qu'elle n'est pas heureuse? Et s'ils avouent qu'on la doit fuir à cause des faiblesses qui l'accablent, que ne quittent-ils leur superbe, pour avouer aussi qu'elle est misérable? N'est-ce pas plutôt par défaut de patience que par courage que ce fameux Caton s'est donné la mort et pour

n'avoir pu souffrir César victorieux? Où est la force de cet homme tant vanté? Elle a cédé, elle a succombé, elle a été tellement surmontée qu'elle a fui et abandonné une vie bienheureuse. Elle ne l'était plus, dites-vous? Avouez donc qu'elle était malheureuse. Et dès lors comment ce qui rend une vie malheureuse et détestable ne serait-il pas un mal[1]? »

Il faut donc convenir que, si la vertu dépend de l'homme, on n'en peut dire autant de la félicité. La vertu est de ce monde, la félicité n'en est pas :

« Si donc nos vertus sont des vertus véritables, et il ne peut y en avoir de telles qu'en ceux qui ont une véritable piété, elles ne promettent à personne de le délivrer de toutes sortes de maux; non, elles ne font pas cette promesse, parce qu'elles ne savent pas mentir; tout ce qu'elles peuvent faire, c'est de nous assurer que si nous espérons dans le siècle à venir, cette vie humaine, nécessairement misérable à cause des innombrables épreuves du présent, deviendra un jour bienheureuse en gagnant du même coup le salut et la félicité. Mais comment posséderait-elle la félicité, quand elle ne possède pas encore le salut? Aussi l'apôtre saint Paul, parlant, non de ces philosophes véritablement dépourvus de sagesse, de patience, de tempérance et de justice,

[1] *Cité de Dieu*, livre XIX, ch. 4.

mais de ceux qui ont une véritable piété et par conséquent des vertus véritables, dit : « Nous sommes sauvés en espérance. Or, la vue de l'objet espéré n'est plus de l'espérance; car qui espère ce qu'il voit déjà? Si donc nous espérons ce que nous ne voyons pas encore, c'est que nous l'attendons par la patience (*Rom.*, VIII, 24, 23). » Il en est de notre bonheur comme de notre salut; nous ne le possédons qu'en espérance; il n'est pas dans le présent, mais dans l'avenir, parce que nous sommes au milieu de maux qu'il faut supporter patiemment, jusqu'à ce que nous arrivions à la jouissance de ces biens ineffables qui ne seront traversés d'aucun déplaisir. Le salut de l'autre vie sera donc la félicité finale, celle que nos philosophes refusent de croire, parce qu'ils ne la voient pas, substituant à sa place le fantôme d'une félicité terrestre, fondée sur une trompeuse vertu, d'autant plus superbe qu'elle est plus fausse [1]. »

On ne peut plus fortement prouver que l'homme ne se suffit pas, qu'il est incapable de trouver en lui-même les conditions du bonheur, en un mot que, sans la foi en Dieu, sans l'espérance de la vie future, sans cet amour du bien que Dieu seul peut inspirer et satisfaire, il n'y a que de faux devoirs et de fausses vertus. Mais, après

[1] *Cité de Dieu,* livre XIX, ch. 4.

avoir ainsi touché du doigt le point faible du stoïcisme, saint Augustin se plaît à faire éclater la force et la beauté de la morale de Platon. Celle-ci, sans doute, a connu la grandeur de l'homme et l'a fait consister avec raison dans la sagesse, la force, la tempérance et la justice; mais elle a connu aussi sa faiblesse, et, au-dessus de toutes les vertus purement morales, elle a placé la vertu suprême, la vertu religieuse, qui seule anime et soutient toutes les autres, c'est à savoir la piété, que Platon appelle l'amour et l'imitation de Dieu.

« Que tous les philosophes, s'écrie saint Augustin, le cèdent donc aux platoniciens qui ont fait consister le bonheur de l'homme, non à jouir du corps et de l'esprit, mais à jouir de Dieu, et non pas à en jouir comme l'esprit jouit du corps ou de soi-même, ou comme un ami jouit d'un ami, mais comme l'œil jouit de la lumière... Le souverain bien, pour Platon, c'est de vivre selon la vertu, ce qui n'est possible qu'à celui qui connaît Dieu et qui l'imite, et voilà l'unique source du bonheur. Aussi n'hésite-t-il point à dire que philosopher, c'est aimer Dieu, dont la nature est incorporelle; d'où il suit que l'ami de la sagesse, c'est-à-dire le philosophe, ne devient heureux que lorsqu'il commence de jouir de Dieu. En effet, bien que l'on ne soit pas nécessairement heureux pour jouir de ce qu'on aime, car plu-

sieurs sont malheureux d'aimer ce qui ne doit pas être aimé et plus malheureux encore d'en jouir, personne toutefois n'est heureux qu'autant qu'il jouit de ce qu'il aime. Ainsi donc, ceux-là même qui aiment ce qui ne doit pas être aimé, ne se croient pas heureux par l'amour, mais par la jouissance. Qui donc serait assez malheureux pour ne pas réputer heureux celui qui aime le souverain bien et qui jouit de ce qu'il aime. Or, Platon déclare que le vrai et souverain bien, c'est Dieu, et voilà pourquoi il veut que le vrai philosophe soit celui qui aime Dieu ; car le philosophe tend à la félicité, et celui qui aime Dieu est heureux en jouissant de Dieu [1]. »

Voilà les principes fondamentaux de la morale : Dieu, comme type absolu de perfection et comme source unique de félicité, c'est le souverain bien ; connaître Dieu, c'est la sagesse; aimer Dieu, c'est la vertu; posséder Dieu, c'est le bonheur. Mais, si l'on descend de ces hauteurs idéales pour jeter un coup d'œil sur la vie humaine, qu'y trouve-t-on ? l'ignorance et la folie plus souvent que la sagesse, le vice à côté de la vertu, toutes les misères à la place de la félicité. D'où vient ce désordre ? Platon et le christianisme l'expliquent de la même manière, par les abus de la liberté.

Platon nous fait assister dans le *Timée* à la

[1] *Cité de Dieu*, livre VIII, ch. 8.

formation de l'âme humaine. Elle est composée de deux parties, l'une, pure et immortelle, c'est la raison, immédiatement émanée de l'artiste suprême; l'autre, mortelle et mélangée, dont Dieu confie la formation à ses ministres, les dieux inférieurs.

« Cette âme inférieure est le siége des affections violentes et fatales, d'abord le plaisir, le plus grand appât du mal; puis la douleur, qui fuit le bien ; l'audace et la peur, conseillers imprudents ; la colère implacable, l'espérance que trompent aisément la sensation dépourvue de raison et l'amour qui ose tout [1]. »

L'âme humaine ainsi constituée, Dieu lui explique ses décrets irrévocables : la loi de l'homme, c'est la justice ; elle consiste à dompter ses passions, comme l'injustice à leur obéir ; la vertu a pour compagne la félicité, et le malheur est attaché au vice par des liens de fer et de diamant [2].

« Quand Dieu, dit Platon, eut donné ces lois aux âmes pour ne pas être à l'avenir responsable de leurs fautes, il répandit les unes sur la terre, les autres dans la lune, et le reste dans les autres organes du temps. Après cette distribution, il laissa aux jeunes dieux le soin de façonner les

[1] Platon, *Timée*, trad. fr., tome XII, page 197.

[2] *Timée*, pages 138, 139. Comparez avec le *Gorgias* et la *République*.

corps mortels, d'ajouter à l'âme humaine tout ce qui lui manquait, et de diriger, autant que possible, cet animal mortel dans la voie la meilleure et la plus sage, à moins qu'il ne devienne lui-même l'artisan de son malheur [1]. »

L'homme a donc été créé libre et responsable : fait pour le ciel, il peut s'abaisser vers la terre; maître de ses passions, il en peut devenir l'esclave, et il est l'artisan de son malheur comme de sa félicité. Aussi, dans ce beau mythe de la *République* où la philosophie cache sous un voile transparent ses vérités les plus saintes, quand Platon nous représente la première des trois Parques distribuant aux âmes, sur le seuil de la vie, leurs conditions futures et laissant à chacune le choix de sa destinée, voici le discours qu'il place dans la bouche de la vierge Lachésis :

« Ames passagères, vous ne devez point échoir en partage à un génie; vous choisirez vous-même chacune le vôtre... La vertu n'a point de maître : elle s'attache à qui l'honore et abandonne qui la néglige; on est responsable de son choix : Dieu est innocent [2]. »

Est-ce à dire que Dieu abandonne l'homme à sa destinée et le laisse se précipiter à son gré dans le mal et porter le désordre au sein de l'univers? Telle n'est point la pensée de Platon. Dieu permet

[1] *Timée*, p. 140.
[2] *République*, livre x.

le mal, mais il l'a prévu de toute éternité et lui a fixé des limites. C'est se former l'idée la plus fausse de la Providence que de la restreindre au gouvernement matériel de l'univers. Dieu n'est pas seulement le régulateur des cieux ; il est aussi le législateur des âmes. Sa sagesse, qui ordonne les mouvements des astres dans l'immensité, pénètre au plus intime des consciences. Rien n'est petit, rien n'est grand devant lui :

« Ne faisons donc pas cette injure à Dieu de le mettre au-dessous des ouvriers mortels, et, tandis que ceux-ci, à proportion qu'ils excellent dans leur art, s'appliquent aussi davantage à finir et à perfectionner, par les seuls moyens de cet art, toutes les parties de leurs ouvrages, soit grandes, soit petites, ne disons pas que Dieu, qui est très-sage, qui veut et peut prendre soin de tout, néglige les petites choses auxquelles il lui est plus aisé de pourvoir, comme pourrait faire un ouvrier indolent ou lâche, rebuté par le travail, et qu'il ne donne son attention qu'aux grandes [1]. »

Dieu embrasse dans sa sagesse infinie le monde physique et le monde moral, et partout il fait prévaloir l'ordre sur le désordre, le bien sur le mal, contraignant le mal lui-même à devenir l'instrument du bien :

« Persuadons à ce jeune homme que celui qui

[1] Platon, *Lois*, livre X, trad. fr., tome VIII, p. 262.

prend soin de toutes choses les a disposées pour la conservation et le bien de l'ensemble; que chaque partie n'éprouve ou ne fait que ce qu'il lui convient de faire ou d'éprouver; qu'il a commis des êtres pour veiller sans cesse sur chaque individu jusqu'à la moindre de ses actions ou de ses affections, et porter la perfection jusque dans les derniers détails. Toi-même, chétif mortel, tout petit que tu es, tu entres pour quelque chose dans l'ordre général et tu t'y rapportes sans cesse. Mais tu ne vois pas que toute génération se fait en vue de tout, afin qu'il vive d'une vie heureuse; que l'univers n'existe pas pour toi, mais que tu existes toi-même pour l'univers. Tout médecin, tout artiste habile dirige toutes ses opérations vers un tout et tend à la plus grande perfection du tout; il fait la partie à cause du tout, et non le tout à cause de la partie, et si tu murmures, c'est faute de savoir comment ton bien propre se rapporte à la fois et à toi-même et au tout, selon les lois de l'existence universelle[1]. »

Cette subordination de la partie à l'ensemble et de l'homme à l'ordre général n'empêche pas que la part de l'homme ne soit belle dans l'économie de l'univers et que Dieu ne veille avec une singulière sollicitude sur l'être excellent qu'il a

[1] *Lois*, livre x, p. 263.

voulu faire raisonnable, vertueux et immortel :

« Le roi du monde ayant remarqué que toutes nos opérations viennent de l'âme et qu'elles sont mélangées de vertu et de vice, que l'âme et le corps, quoiqu'ils ne soient point éternels comme les vrais dieux, ne doivent néanmoins jamais périr, car si le corps ou l'âme venait à périr, toute génération d'êtres animés cesserait, et qu'il est dans la nature du bien, en tant qu'il vient de l'âme, d'être toujours utile, tandis que le mal est toujours funeste; le roi du monde, dis-je, ayant vu tout cela, a imaginé dans la distribution de chaque partie le système qu'il a jugé le plus facile et le meilleur, afin que le bien eût le dessus et le mal le dessous dans l'univers. C'est par rapport à cette vue du tout qu'il a fait la combinaison générale des places et des lieux que chaque être doit prendre et occuper d'après ses qualités distinctives. Mais il a laissé à la disposition de nos volontés les causes d'où dépendent les qualités de chacun de nous; car chaque homme est ordinairement tel qu'il lui plaît d'être, suivant les inclinations auxquelles il s'abandonne et la nature de son âme. Ainsi tous les êtres animés sont sujets à divers changements dont le principe est au dedans d'eux-mêmes; et en conséquence de ces changements, chacun se trouve dans l'ordre et la place marqués par le destin. Ceux dont la conduite n'a subi que de

légères altérations s'éloignent moins de la surface de la région intermédiaire ; pour ceux dont l'âme change davantage et devient plus méchante, ils s'enfoncent dans l'abîme et dans ces demeures souterraines appelées du nom d'enfer et autres semblables ; sans cesse ils sont troublés par des frayeurs et des songes funestes pendant leur vie et après qu'ils sont séparés de leur corps. Et lorsqu'une âme a fait des progrès marqués, soit dans le mal, soit dans le bien, par une volonté ferme et par des habitudes constantes, si elle s'est unie intimement à la vertu, jusqu'à devenir divine comme elle à un degré supérieur, alors du lieu qu'elle occupait elle passe dans une autre demeure toute sainte et plus heureuse ; si elle a vécu dans le vice, elle va habiter une demeure conforme à son état [1]. »

Telle est la doctrine de Platon sur l'origine du mal. Elle peut se résumer en trois mots : le bien vient de Dieu, le mal vient de l'homme ; Dieu, en permettant le mal, l'a prévu, et sa providence le fait tourner au bien.

Telle est aussi de point en point la doctrine de saint Augustin. On sait que, dès sa jeunesse, il avait cherché avec une curiosité passionnée l'origine du mal et pendant longtemps n'avait pu l'expliquer que par l'hypothèse d'un prin-

[1] *Lois*, livre x, p. 265, 266.

cipe positif, essentiellement contraire au bien. Ce fut Platon, nous l'avons vu, qui le détourna du dualisme et lui fit comprendre que transporter à l'origine des choses l'opposition du bien et du mal, c'est reculer la difficulté, au lieu de la résoudre, et, de plus, expliquer ce qui n'est après tout qu'un fait obscur et mystérieux par une absurdité manifeste. Dès ce moment, saint Augustin comprit ce qui lui avait échappé jusque-là, je veux dire l'idée chrétienne de la chute. Pour le christianisme comme pour Platon, le mal n'est rien de premier; il ne tire pas son origine du Créateur, mais de la créature. Dans la créature même, ange ou homme, le mal n'est rien d'effectif et d'absolu; c'est une défaillance, un défaut d'action plutôt qu'un acte positivement mauvais. Écoutons l'auteur de la *Cité de Dieu* expliquant à la fois la chute de l'homme et celle des anges infidèles :

« Ils n'ont pas voulu rapporter à Dieu leur grandeur, et lorsqu'il ne tenait qu'à eux d'agrandir leur être en s'attachant à celui qui est souverainement, ils ont préféré ce qui a moins d'être en se préférant à lui. Voilà la première défaillance et le premier vice de cette nature qui n'avait pas été créée pour posséder la perfection de l'être, et qui néanmoins pouvait être heureuse par la jouissance de l'Être souverain, tandis que sa désertion, sans la précipiter, il est

vrai, dans le néant, l'a rendue moindre qu'elle n'était et par conséquent misérable. Demandera-t-on la cause efficiente de cette mauvaise volonté? il n'y en a point. Rien ne fait la volonté mauvaise, puisque c'est elle qui fait ce qui est mauvais. La mauvaise volonté est donc la cause d'une mauvaise action ; mais rien n'est la cause de cette mauvaise volonté. En effet, si quelque chose en est la cause, cette chose a quelque volonté, ou elle n'en a point, et si elle a une volonté, elle l'a bonne ou mauvaise. Bonne, cela est impossible, car alors la bonne volonté serait cause du péché, ce qu'on ne peut avancer sans une absurdité monstrueuse. Mauvaise, je demande qui l'a faite ; en d'autres termes, je demande la cause de la première volonté mauvaise, car cela ne peut pas aller à l'infini ; en effet, une mauvaise volonté, née d'une autre mauvaise volonté, n'est pas quelque chose de premier, et il n'y a de première volonté mauvaise que celle qui n'est causée par aucune autre. Si on répond que cette première volonté mauvaise n'a pas de cause et qu'ainsi elle a toujours été, je demande si elle a été dans quelque nature. Si elle n'a été en aucune nature, elle n'a point été en effet, et si elle a été en quelque nature, elle la corrompait, elle lui était nuisible, elle la privait du bien ; par conséquent la mauvaise volonté ne pouvait être dans une mauvaise nature ; elle ne

pouvait être que dans une nature bonne, et en même temps muable, qui pût être corrompue par le vice. Car si le vice ne l'eût pas corrompue, c'est qu'il n'y aurait pas eu de vice, et dès lors il n'y aurait pas eu non plus de mauvaise volonté. Si donc le vice l'a corrompue, ce n'a été qu'en ôtant ou diminuant le bien qui était en elle. Il n'est donc pas possible qu'il y ait eu éternellement une mauvaise volonté dans une chose où il y avait auparavant un bien naturel que cette mauvaise volonté a altéré en le corrompant. Si donc cette mauvaise volonté n'a pas été éternelle, je demande qui l'a faite. Tout ce qu'il reste à supposer, c'est que cette volonté ait été rendue mauvaise par une chose en qui il n'y avait point de volonté. Or, je demande si cette chose est supérieure, inférieure ou égale. Supérieure, elle est meilleure. Comment, dès lors, n'a-t-elle aucune volonté? comment n'en-a-telle pas une bonne? de même, si elle est égale, puisque tant que deux choses ont une bonne volonté, l'une n'en produit point de mauvaise dans l'autre. Il reste que le principe de la mauvaise volonté de la nature angélique, qui a péché la première, soit une chose inférieure à cette nature et privée elle-même de volonté. Mais cette chose, quelque inférieure qu'elle soit, quand ce ne serait que de la terre, le dernier et le plus bas des éléments, ne laisse pas, en sa qualité de nature et de sub-

stance, d'être bonne et d'avoir sa mesure et sa beauté dans son genre et dans son ordre. Comment donc une bonne chose peut-elle produire une mauvaise volonté? comment, je le répète, un bien peut-il être cause d'un mal? Lorsque la volonté quitte ce qui est au-dessus d'elle pour se tourner vers ce qui lui est inférieur, elle devient mauvaise, non parce que la chose vers laquelle elle se tourne est mauvaise, mais parce que c'est un mal que de s'y tourner. Ainsi ce n'est pas une chose inférieure qui a fait la volonté mauvaise, mais c'est la volonté même qui s'est rendue mauvaise en se portant irrégulièrement vers une chose inférieure. Que deux personnes également disposées de corps et d'esprit voient un beau corps, que l'une le regarde avec des yeux lascifs, tandis que l'autre conserve un cœur chaste, d'où vient que l'une a cette mauvaise volonté et que l'autre ne l'a pas? quelle est la cause de ce désordre? Ce n'est pas la beauté du corps, puisque toutes deux l'ont vu également et que toutes deux n'en ont pas été également touchées; ce n'est point non plus la différente disposition du corps et de l'esprit de ces personnes, puisque nous les supposons également disposées. Dirons-nous que l'une a été tentée par une secrète suggestion du malin esprit? Comme si ce n'était point par sa volonté qu'elle a consenti à cette suggestion! C'est donc ce consentement de

la volonté dont nous recherchons la cause. Pour ôter toute difficulté, supposons que toutes deux soient tentées de même, que l'une cède à la tentation et que l'autre y résiste; que peut-on dire autre chose sinon que l'une a voulu demeurer chaste et que l'autre ne l'a pas voulu? Et comment cela s'est-il fait, sinon par leur propre volonté?...

« Que personne ne cherche donc une cause efficiente de la mauvaise volonté. Cette cause n'est point positive, efficiente, mais négative, *déficiente*, parce que la volonté mauvaise n'est point une action, mais un défaut d'action [1]. Déchoir de ce qui est souverainement vers ce qui a moins d'être, c'est commencer à avoir une mauvaise volonté. Or, il ne faut pas chercher une cause efficiente à cette défaillance, pas plus qu'il ne faut chercher à voir la nuit ou à entendre le silence... Ainsi, que personne ne me demande ce que je sais ne pas savoir, si ce n'est pour apprendre de moi qu'on ne le saurait savoir... Ce que je sais, c'est que la nature de Dieu n'est point sujette à défaillance, et que les natures qui ont été tirées du néant y sont sujettes; et toutefois, plus ces natures ont d'être et font de bien, plus leurs actions sont positives et ont des causes

[1] Voilà l'origine de la fameuse maxime scolastique, souvent citée et approuvée par Leibnitz dans ses *Essais de théodicée : Malum causam habet non efficientem, sed deficientem.*

positives et efficientes ; au contraire, quand elles défaillent, et par suite font du mal, leurs actions sont vaines et n'ont que des causes négatives. Je sais encore que la mauvaise volonté n'est en celui en qui elle est que parce qu'il le veut, et qu'ainsi on punit justement en défaillance qui est entièrement volontaire[1]. »

Qu'on ne vienne pas nous dire qu'il y a contradiction entre le libre arbitre de l'homme et la prescience de Dieu :

« Admettre un Dieu et lui refuser la prescience, c'est l'extravagance la plus manifeste. Cicéron l'a bien senti... Mais ce grand esprit, persuadé que la prescience et le libre arbitre sont contradictoires, s'est décidé pour le libre arbitre... Et voilà comme en voulant faire l'homme libre, il le fait sacrilége... Mais quoi de moins raisonnable que de conclure que rien ne dépendrait de notre volonté, si Dieu avait prévu ce qui devait en dépendre? Ce serait dire que Dieu a prévu là où il n'y aurait rien à prévoir. Si, en effet, celui qui a prévu ce qui devait dépendre un jour de notre volonté a véritablement prévu quelque chose, il faut conclure que ce quelque chose, objet de sa prescience, dépend, en effet, de notre volonté... Telle est la propre essence du vouloir : Si nous voulons, il est ; si nous ne voulons pas, il

[1] *Cité de Dieu,* livre XII, ch. 6, 7 et 8. Comp. livre XIV, ch. 11.

n'est pas; puisque enfin on ne voudrait pas, si on ne voulait pas... C'est pourquoi nous ne sommes nullement réduits à cette alternative, ou de nier le libre arbitre pour sauver la prescience de Dieu, ou de nier la prescience de Dieu, pensée sacrilége! pour sauver le libre arbitre; mais nous embrassons ces deux principes et nous les confessons l'un et l'autre avec la même foi et la même sincérité, la prescience pour bien croire, le libre arbitre pour bien vivre... Ainsi ce n'est pas en vain qu'il y a des lois, ni qu'on a recours aux réprimandes, aux exhortations, à la louange et au blâme; car Dieu a prévu toutes ces choses, et elles ont tout l'effet qu'il a prévu qu'elles auraient; et de même les prières servent pour obtenir de lui les biens qu'il a prévu qu'il accorderait à ceux qui prient; et enfin il y a de la justice à récompenser les bons et à châtier les méchants. Un homme ne pèche pas parce que Dieu a prévu qu'il pécherait; tout au contraire, il est hors de doute que, quand il pèche, c'est lui-même qui pèche, celui dont la prescience est infaillible ayant prévu que son péché, loin d'être l'effet du destin ou de la fortune, n'aurait d'autre cause que sa propre volonté. Et sans doute, s'il ne veut pas pécher, il ne pèche pas; mais alors Dieu a prévu qu'il ne voudrait pas pécher[1]. »

[1] *Cité de Dieu,* livre v, ch. 9 et 10.

On demandera comment il se fait, si Dieu a prévu toutes les actions des hommes, que les biens de ce monde semblent livrés au hasard et tombent également en partage aux bons et aux méchants. Pour expliquer ce désordre apparent, il faut se placer au point de vue de la Providence, et, comme elle, embrasser dans son regard le présent et l'avenir, le temps et l'éternité. La justice et la bonté de Dieu se font déjà sentir dès cette vie passagère, mais elles n'auront que dans la vie future leur suprême accomplissement :

« Quelqu'un dira : Pourquoi cette miséricorde divine a-t-elle fait aussi sentir ses effets à des impies et à des ingrats? pourquoi? c'est parce qu'elle émane de celui « qui fait chaque jour lever son soleil sur les bons et sur les méchants, et tomber sa pluie sur les justes et sur les injustes (*Matth.*, V. 45). » Si quelques-uns de ces impies, se rendant attentifs à ces marques de bonté, viennent à se repentir et à se détourner des sentiers de l'impiété, il en est d'autres qui, suivant la parole de l'Apôtre, « méprisant les trésors de la bonté et de la longanimité divine, s'amassent, par leur dureté et l'impénitence de leur cœur, un trésor de colère pour le jour de la colère et de la juste manifestation du jugement de Dieu, qui rendra à chacun selon ses œuvres (*Rom.*, II, 4, 5, 26). » Et cependant, il est toujours vrai de dire que la patience de Dieu invite les méchants

au repentir, comme ses châtiments exercent les bons à la résignation, et que sa miséricorde protége doucement les bons comme sa justice frappe durement les méchants. Il a plu, en effet, à la divine Providence de préparer aux bons, pour la vie future, des biens dont les méchants ne jouiront pas, et aux méchants des maux dont les bons n'auront point à souffrir; mais quant aux biens et aux maux de cette vie, elle a voulu qu'ils fussent communs aux uns et aux autres, afin qu'on ne désirât point avec trop d'ardeur des biens dont on entre en partage avec les méchants, et qu'on n'évitât point comme honteux des maux qui souvent éprouvent les bons.

« Il y a pourtant une extrême différence dans l'usage que les uns et les autres font de ces biens et de ces maux; car l'homme bon ne se laisse point enivrer par les biens de cette vie, ni abattre par ses disgrâces; le méchant, au contraire, considère la mauvaise fortune comme une très-grande peine, parce qu'il s'est laissé corrompre par la bonne. Plus d'une fois, cependant, Dieu fait paraître plus clairement sa main dans cette distribution des biens et des maux; et véritablement si tout péché était frappé dès cette vie d'une punition manifeste, l'on croirait qu'il ne reste plus rien à faire au dernier jugement; de même que si Dieu n'infligeait à aucun péché un châtiment visible, on croirait qu'il n'y a point de Pro-

vidence. Il en va pareillement des biens temporels. Si Dieu, par une libéralité toute évidente, ne les accordait à quelques-uns de ceux qui les lui demandent, nous penserions qu'ils ne dépendent point de sa volonté; et s'il les donnait à tous ceux qui les lui demandent, nous nous accoutumerions à ne le servir qu'en vue de ces récompenses, et le culte que nous lui rendrions n'entretiendrait pas en nous la piété, mais l'avarice et l'intérêt. Or, s'il en est ainsi, il ne faut point s'imaginer, quand les bons et les méchants sont également affligés, qu'il n'y ait point entre eux de différence, parce que leur affliction est commune. La différence de ceux qui sont frappés demeure dans la ressemblance des maux qui les frappent, et, pour être exposés aux mêmes tourments, la vertu et le vice ne se confondent pas. Car, comme un même feu fait briller l'or et noircir la paille, comme un même fléau écrase le chaume et purifie le froment, et de même encore que le marc ne se mêle pas avec l'huile, quoiqu'il soit tiré de l'olive par le même pressoir, ainsi un même malheur venant à fondre sur les bons et sur les méchants, éprouve, purifie et fait resplendir les uns, tandis qu'il damne, écrase et anéantit les autres. C'est pour cela qu'en une même affliction, les méchants blasphèment contre Dieu, les bons, au contraire, le prient et le bénissent : tant il importe de considérer, non les maux

qu'on souffre, mais l'esprit dans lequel on les subit; car le même mouvement qui tire de la boue une odeur fétide, imprimé à un vase de parfums, en fait sortir les plus douces exhalaisons[1]. »

Pour ramener ces grandes vues à des termes précis, l'idée que saint Augustin et le christianisme se forment de l'ensemble des choses est celle d'un ordre moral qui domine tout et dont Dieu est le principe : le monde matériel a été créé en vue du monde spirituel, et le monde spirituel n'existe que pour faire triompher la justice sur l'injustice, l'ordre sur le désordre, le bien sur le mal.

Cette pensée de l'ordre moral, conçu comme l'ordre supérieur de toutes choses, est le principe commun du christianisme et de la philosophie de Platon. Voilà ce qui faisait dire à saint Augustin[2] que, si Platon et ses amis revenaient au monde, ils n'auraient à changer que bien peu de chose à leur doctrine pour être chrétiens. Et en effet, sur ces hautes cimes de la métaphysique et de la morale, les différences s'évanouissent; tout

[1] *Cité de Dieu*, livre I, ch. 8.

[2] « *Si hanc vitam illi viri nobiscum rursus agere potuissent, viderent profecto cujus auctoritate facilius consuleretur hominibus, et, paucis mutatis verbis et sententiis, christiani fierent, sicut plerique recentiorum nostrorumque temporum platonici fuerunt* (*De vera Religione*, cap. 12). »

s'accorde, tout s'unit. La métaphysique est tout entière en ce peu de mots : il y a un Dieu qui est la vérité et le bien ; — la morale est tout entière en ceux-ci : il y a une loi suprême, c'est de chercher la vérité de toutes les forces de son esprit et d'aimer le bien de toutes les forces de son cœur, afin de se rendre semblable à Dieu.

FIN.

Paris. — Imprimerie de G. Gratiot, 30, rue Mazarine.

